

Introduzione

1. CHE COSA E' L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

"Antropos" è l'antica parola greca (άνθρωπος) che significa "uomo". Quando si usa il termine antropologia si intende esprimere un primario riferimento a quella realtà particolare che è l'uomo.

Antropologia è un termine usato in svariati contesti, con significati quindi non sempre coincidenti. Tuttavia possiamo approssimativamente identificare tre ambiti fondamentali in cui il termine antropologia è oggi adoperato.

Si parla di antropologia fisica per indicare quella disciplina che studia l'uomo dal punto di vista delle sue caratteristiche biologiche e della sua struttura fisico - somatica.

Si usa il termine antropologia culturale (o anche etnologia) per indicare lo studio delle origini storiche e delle manifestazioni culturali dell'umanità.

Si parla invece di antropologia filosofica quando si considera l'uomo dal punto di vista dei suoi valori ultimi e del senso della sua vita.¹

L'antropologia filosofica non studia aspetti particolari dell'esistenza umana, come fanno le scienze empiriche (ad esempio la biologia, l'anatomia, la psicologia, l'economia, la sociologia, ecc.). Si occupa invece della domanda globale che riguarda il significato dell'esistenza umana.

Le scienze sopra citate "ci informano con grande precisione su questo o quell'organo, su questa o quella funzione o attività, ma nulla ci dicono sull'essere dell'uomo preso globalmente".²

L'antropologia filosofica non si preoccupa tanto di descrivere come funziona l'animale uomo, non si interroga su ciò che l'uomo fa se non per scoprire ciò che l'uomo è, o meglio "chi è l'uomo". Anche di fronte allo straordinario progresso scientifico noi avvertiamo che alla scienza sfugge sempre e sfuggirà qualcosa di essenziale che pure l'uomo vuol conoscere: perché esisto? Qual è il senso della mia storia e di tutta la storia? Chi sono davvero io?

Uno dei più acuti pensatori del secolo scorso, grande logico, affascinato dal sapere scientifico, ammetteva: "Noi sentiamo che, quand'anche tutte le possibili domande scientifiche avessero avuto una risposta, i nostri problemi più profondi non sarebbero neppure sfiorati".³

Sono proprio questi problemi più profondi a costituire l'oggetto della filosofia e delle discipline filosofiche. Anche l'antropologia filosofica si colloca dunque su questo piano, diverso (anche se non separato) da quello scientifico.

Ma tutto questo non basta. Di fronte al problema del senso ultimo dell'esistenza possiamo assumere diversi atteggiamenti che, anche se non sono in contraddizione vanno tuttavia distinti.

Possiamo cercare la risposta a tale questione confidando nell'intuizione emotiva e imboccando così la via dell'espressione poetica o artistica. Possiamo, viceversa, affidarci a ciò che ci è rivelato da qualcuno in cui crediamo e porci così nell'atteggiamento di fede.

Oppure possiamo cercare di affrontare il problema avvalendoci della lenta e paziente indagine razionale. In questo caso realizzeremo proprio il discorso filosofico. Un discorso che non si impone in virtù di un intuizione sentimentale, che non si appella ad autorità degne di fede, ma che invece, attraverso un lavoro di riflessione, analisi, confronto, cerca di dimostrare le proprie tesi e di giustificarsi di fronte ai mille dubbi del pensiero.

Fare filosofia significa optare per la ragione, cercare di persuadere (e non di convertire o costringere), di dialogare (e non c'è dialogo senza ascolto serio delle ragioni dell'interlocutore), significa accettare l'impertinenza del pensiero che vuole vederci chiaro, che sottilmente valuta i pro e i contro, che instancabilmente discute portando argomenti e contro-argomenti.

In questo senso la filosofia non è affatto competenza esclusiva dei filosofi di professione. E' umano esercizio di razionalità alla portata di ogni uomo che sappia riflettere e che non disdegni la fatica del pensare.

L'antropologia è questo esercizio di fronte al "problema uomo": alla ricerca, come si diceva, di una risposta globale e razionalmente giustificata alla domanda: chi è l'uomo?

¹ Cfr. MONDIN.B., *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Ed. Massimo, Roma 1997, 10.

² Ibidem, 5.

³ WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, prop., 6.52.

2. ATTUALITA' ED URGENZA DELLA DOMANDA SULL'UOMO.

Proprio in questo l'uomo dimostra la sua originalità, la sua stranezza: l'uomo è l'essere che pone la domanda su se stesso, l'essere che coglie se stesso come problema, l'essere che pur vivendo in compagnia di se stesso prova continuamente meraviglia di fronte a questo se stesso.

"Che cos'è l'uomo? Questa è una domanda come tante altre e tuttavia del tutto particolare, poiché riguarda l'uomo stesso che domanda: essa pone in questione proprio lui. L'uomo si interroga sulla propria realtà. Non può fare a meno di porre questa domanda, poiché egli è un problema a se stesso. (...) Solo l'uomo può porre la domanda circa la propria natura. Si può davvero dire nel suo caso. Nessun'altra cosa, nessun altro essere vivente può fare altrettanto. Queste realtà (non umane) si trovano ad essere in modo inconscio e perciò non problematico. Esse non possono interrogarsi sulla propria natura. Solo l'uomo è colui che domanda, colui che interroga tutto e persino se stesso circa la propria natura..."⁴

Questa autoproblematicità dell'uomo, questo percepire se stesso come enigma a se stesso, è davvero il segno della stranezza dell'uomo.

*"Ogni uomo è un vero enigma,
il suo cuore un abisso profondo." (salmo 63)*

"I confini dell'anima non li potrai mai trovare, per quanto tu percorra le sue vie: così profonda è la sua realtà." (Eraclito, filosofo greco vissuto intorno al 1500 a.C.).

"L'ape conosce la formula del suo alveare, la formica conosce la formula del suo formicaio, l'uomo non conosce la sua formula." (Dostoevskij)

L'uomo è "l'animale che non è ancora determinato ... qualcosa di fluido...una cosa oscura e velata" (Nietzsche)

Ora quest'uomo così problematico siamo innanzitutto ognuno di noi viventi, centro di una quotidianità forse banale ma perennemente affacciata sul mistero che noi stessi siamo.

Non è l'antropologia filosofica che crea o inventa i problemi dell'uomo: sono le situazioni quotidiane di vita, le esperienze concrete a far scattare la domanda: ma chi è l'uomo? Domanda che l'antropologia filosofica trova, assume, esamina criticamente e cerca di illuminare.

"Gli interrogativi sull'essere dell'uomo e sul significato della sua esistenza, oggi come nel passato, non nascono in primo luogo per motivi di curiosità scientifica (...). I problemi antropologici sopraggiungono da sé, irrompono nell'esistenza e si impongono con il proprio peso. Non è in primo luogo l'uomo che solleva i problemi: è l'uomo stesso che viene reso problematico dalla vita e dalle condizioni nelle quali vive."⁵

Consideriamo qualcuna di queste situazioni di vita quotidiana nelle quali scatta inevitabilmente la domanda antropologica.⁶

- a) Anzitutto l'esperienza dell'ammirazione e della meraviglia di fronte al bello, al grande, al buono di cui l'uomo è capace: meraviglia di fronte al coraggio che conquista la natura (...), di fronte al genio artistico che si esprime nella musica, nella poesia, nella pittura, nella danza, nella letteratura, nell'architettura, ecc.; meraviglia di fronte al fascino dell'amicizia e dell'amore, degli occhi innocenti di un bimbo, di un'azione nobile, del sacrificio della propria vita per una grande causa, ecc."⁷ Chi è costui, l'uomo, che può tutto questo?
- b) Ma non è sempre la meraviglia di fronte al bene ad indurre alla riflessione su ciò che l'uomo davvero è. Spesso, al contrario, sono le esperienze negative della delusione, del dolore, dello scacco a condurci alle domande antropologiche di fondo.
"Moltissimi uomini vivono nell'assorbimento delle imprese esteriori o nella superficialità di una vita di massa che è poco incline alla riflessione. Essi ritornano su se stessi soltanto nell'urto con la realtà, cioè nell'esperienza della frustrazione, del fallimento e dello scacco. La sfortuna, un incidente automobilistico, la morte di una persona

⁵ GEVAERT J. *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Elle Di Ci, Torino 1983, 9.

⁶ Cfr. ibidem, 9-12.

⁷ Cfr. ibidem, 9-10.

⁴ CORETH E., *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1978, 9.

amata, la guerra, il genocidio, i campi di concentramento,... strappano crudelmente alla disperazione per mettere di fronte al problema del significato fondamentale della propria esistenza (...). Il fallimento dei propri progetti, la fatica e la durezza del lavoro, la stanchezza della vita, l'impossibilità di raggiungere una felicità vera e una pace duratura, la solitudine e l'abbandono di tanti amici ..., in una parola il contrasto tra ciò che uno è, e ciò che vorrebbe o dovrebbe essere per essere pienamente uomo, sono esperienze che inducono a riflettere e a sollevare gli interrogativi di sempre: chi è l'uomo? Chi sono io? Perché sono nato? Perché vivo? Perché ogni amore si rivela minacciato?"⁸

- c) E infine ricordiamo l'esperienza forse più caratteristica della civiltà industrializzata, razionalizzata e consumistica: l'esperienza del vuoto, del non-senso, della perdita profonda del nostro peso specifico di uomini. "l'uomo vive alienato come in un numero, in un grande ente impersonale, che lo sfrutta senza tener conto dei suoi problemi personali. Oppure corre dietro a fallaci valori, orchestrati da una perfida pubblicità, nella dimenticanza dei suoi veri problemi. Capita che tutto questo insieme ad un certo punto non solo non dà più soddisfazione, ma crolla lasciando apparire il vuoto e il nulla. Albert Camus ne ha dato una descrizione impressionante quando parla dell'uomo moderno preso negli ingranaggi della vita moderna e iperrazionalizzata: alzarsi, tram, lavoro, mangiare, tram, lavoro, lunedì, martedì, mercoledì, ... ad un tratto tutto crolla, l'assurdità ed il vuoto di una simile esistenza si rivelano crudelmente. Di qui l'interrogativo fondamentale: la vita merita di essere vissuta?"⁹

Quest'ultima esperienza del vuoto e del non-senso è ormai il segno caratteristico della nostra civiltà. Cioè, la domanda su ciò che l'uomo è, si è trasformata da problema personale in autentica questione epocale.

Secondo Martin Buber¹⁰ due ordini di fattori che agiscono dentro la civiltà contemporanea occidentale hanno contribuito a portare in primo piano le domande antropologiche.

Anzitutto l'aumentato senso di solitudine generato dalla decomposizione delle comunità tradizionali che davano sicurezza (famiglia patriarcale, comunità di villaggio, comunione di lavoro, ecc.): venuti meno questi "organismi vitali della tradizione", l'uomo vive nella condizione del senza casa e del senza famiglia: l'uomo della baracca, l'esiliato, il profugo, assurgono a modelli dell'uomo contemporaneo esposto alla solitudine e all'insicurezza.¹¹

In secondo luogo, il senso di impotenza e paralisi che l'uomo di oggi prova di fronte alle sue stesse creazioni (pensiamo non solo alle terrificanti tecnologie belliche ma anche ai potentissimi meccanismi economici o di controllo sociale o politico), lo induce ad interrogarsi sul significato di tutto ciò che egli ha costruito e, più in profondità, su ciò che egli stesso è.¹²

"Forse assistiamo oggi alla più vasta crisi di identità che l'uomo abbia mai attraversato in cui molti secolari fondamenti dell'esistenza sono messi in discussione o vengono trascurati. Le parole che Max Scheler scrisse più di mezzo secolo fa, non sembrano aver perduto nulla della loro attualità: "Nella storia di oltre diecimila anni noi siamo la prima epoca in cui l'uomo è diventato per se stesso radicalmente ed universalmente problematico: L'uomo non sa più chi egli sia e si rende pure conto di non saperlo più". Martin Heidegger ... fa eco a queste parole di Scheler: "Nessuna epoca ha avuto, come l'attuale, nozioni così numerose e svariate sull'uomo. Nessuna epoca è riuscita come la nostra a presentare il suo sapere intorno all'uomo in modo così efficace e d'affascinante, né a comunicarlo in modo tanto rapido e facile. Eppure nessuna epoca ha conosciuto l'uomo così poco come la nostra. In nessun epoca l'uomo è diventato così problematico come nella nostra."¹³

E tuttavia, contemporaneamente, mai è apparso così urgente, come nella nostra epoca, un recupero del senso autentico dell'uomo, del suo valore e della sua dignità. Non lontano da noi alle nostre spalle si alzano le ombre macabre dei campi di sterminio e dei genocidi del nazismo e dello stalinismo. E

¹¹ L'immagine dell'uomo "braccato" è di G. Marcel: cfr. Gevaert, op. cit., 8.

¹² E' significativo, ricorda Buber (op. cit., 73), che Edmund Husserl, il padre dell'antropologia filosofica moderna, fosse un ebreo di cultura tedesca, cioè figlio del popolo più pesantemente e tragicamente colpito dalla condizione dell'esilio e figlio adottivo del popolo più pesantemente coinvolto nell'uso, a scopi di stragi e sterminio, dei ritrovati della scienza e della tecnica.

¹³ GEVAERT J. Op. cit., 8.

⁸ Cfr. ibidem, 10.

⁹ Cfr. ibidem, 11. L'opera di Camus cui si fa riferimento è Il mito di Sisifo.

¹⁰ BUBER M., *Il problema dell'uomo*, Elle Di Ci, Torino, 1983, 71 - 73.

all'orizzonte, davanti a noi, si profilano chiarissime sfide etiche drammatiche, forse decisive.

Pensiamo, ad esempio, alla radicale ingiustizia dell'attuale sistema economico mondiale, il quale nega sistematicamente, a milioni di uomini del pianeta quei diritti fondamentali (vita, salute, lavoro, istruzione, ecc.) che difende come sacri ed inviolabili per gli uomini di una esigua minoranza mondiale.

Pensiamo ancora ai preoccupanti aspetti di quella che qualcuno ha chiamato "la bomba genetica", inseminazione artificiale, fecondazione "post mortem", clonazione, ecc. Oppure ai problemi connessi con il rispetto nei confronti della vita nascente e della vita sofferente.

Pensiamo alla trasformazione delle società conseguente al movimento migratorio di popoli, fino a poco tempo fa "irraggiungibili", alla convivenza nello stesso territorio di culture, religioni diverse.

Pensiamo infine a tutti quei problemi comparsi negli ultimi decenni legati alle tecnologie genetiche, applicate maldestramente alla produzione animale ed agricola, pensiamo alla sfida ambientale, alla globalizzazione dei terrorismi, all'emergenza della radicalizzazione della violenza, ecc..

Tutte queste questioni, che esigono ed esigeranno sempre di più, precise prese di posizione spirituali nei confronti di domande come: che cos'è la vita, che cos'è la morte, che cos'è l'amore, che cos'è l'uomo?¹⁴

Eccoci al nostro tema: quali risposte offre la cultura contemporanea a queste grandi domande?

3. PLURALISMO CULTURALE ED ESERCIZIO DEL DIALOGO

Nel chiederci quale immagini di uomo ci offre la cultura contemporanea, il dato preliminare nel quale ci imbattiamo è il seguente: oggi non esiste una immagine di uomo, non c'è un progetto di uomo condiviso, ma esistono molteplici, diversi, spesso contrastanti modelli antropologici.

Il dato preliminare che va tenuto presente è dunque costituito dalla pluralità di ispirazioni, di orientamenti di pensiero, di ideologie dentro l'orizzonte attuale, pluralità tanto accentuata da arrivare a coincidere con una vera e propria frantumazione culturale.

In altri termini, il nostro non appare come un tempo di disegni unitari o di sistemi organici, ma come un tempo ove c'è spazio unicamente per frammenti, spezzoni, appunti provvisori, diversamente ispirati ed orientati. E questo vale anche nei confronti del problema uomo.

E' vero, come disse Marx, che la borghesia ha elaborato, da classe dominante, una sua cultura dominante e con essa, un'immagine di uomo che ha trovato larga diffusione. Ma si deve riconoscere che insieme alla visione dell'uomo tipica del mondo borghese e capitalistico (e anche al suo interno) si sono sviluppate altre antropologie, che hanno trovato fertile terreno nella storia piena di lacerazioni e di conflitti dell'Ottocento e del Novecento.

Questo accentuato pluralismo culturale, questa frantumazione di orientamenti culturali, non sono soltanto un dato esteriore che va semplicemente registrato. Impongono invece l'assunzione di atteggiamenti interiori nuovi, all'altezza della situazione.

L'epoca del pluralismo richiede soprattutto uomini capaci anzitutto di grande attenzione nei confronti della diversità, uomini con gli occhi ben aperti, esperti nell'arte della distinzione e della comprensione.

Esige inoltre, uomini allenati all'incontro e al dialogo con chi si ispira a modelli culturali diversi dai loro. E prendo dal gergo sportivo il termine allenamento perché il dialogo aperto, documentato, serio, coraggioso, con chi non la pensa come noi, non è esercizio né spontaneo, né facile.

Dal punto di vista di quanti si professano credenti è ancora attuale la grande lezione del Concilio Vaticano II°, il quale ha inaugurato un'epoca nuova, segnata da una forte ripresa del dialogo tra Chiesa e mondo. Il Concilio ha invitato i credenti ad uno stile di apertura sul mondo e di confronto: "I fedeli (...) vivano in strettissima unione con gli uomini del loro tempo e si sforzino di penetrare perfettamente il loro modo di pensare e di sentire, di cui la cultura è espressione"¹⁵

Giovanni Paolo II° ha ribadito con grande chiarezza il valore di questo atteggiamento di apertura e di dialogo, quando recentemente invitava i giovani a "vivere la Chiesa in tutta ricchezza e profondità del suo mistero, come illimitata passione di dialogo con l'uomo ovunque incontrato".¹⁶

¹⁴ Sono le domande che la commissione famiglia dell'episcopato Francese poneva in un suo recente documento sui problemi dell'eugenetica e dell'accoglienza della vita nascente.

¹⁵ Gaudium et spes, 62.

¹⁶ Giovanni Paolo II, discorso ai giovani 29/9/1984.

Al di là di ogni appartenenza culturale, politica o religiosa, rimane questa l'esigenza di fondo da cui vuole prendere il via anche questo nostro confronto con alcune antropologie contemporanee.

Parte prima

L'UMANESIMO TECNICO SCIENTIFICO Successi e cadute dell'uomo tecnologico

1. RIVOLUZIONE SCIENTIFICA E RIVOLUZIONE INDUSTRIALE

Quello che, forse in modo improprio, chiamiamo umanesimo tecnico scientifico, è "l'espressione della mentalità scientifico tecnica nel nostro tempo e del dominio sempre più grande che la scienza e la tecnica hanno sulla società attuale; soprattutto è l'espressione della fiducia - o meglio della fede - che l'uomo d'oggi ripone nella capacità della scienza di liberarlo dalla sofferenza e di assicurargli una felicità sempre più grande".¹⁷

In questo primo capitolo ci occupiamo dunque, di quella concezione dell'uomo che viene esaltata dalla civiltà della scienza e della tecnica come suo ideale antropologico.

A partire da Galileo (1564 - 1642), la scienza si è imposta universalmente come modello di conoscenza vera della realtà e come guida efficace al dominio della natura da parte dell'uomo. Tutta la filosofia moderna da Cartesio (1596 - 1650) a Kant (1724 - 1804), è pervasa dal mito della scienza e dal desiderio di imitarne il rigore, la controllabilità, l'efficacia pratica.

Da allora questa sconfinata ammirazione per la scienza e la tecnica si è espressa in più riprese in varie correnti di pensiero.

Nel Settecento l'Illuminismo esalta la scienza e la tecnica come i veri strumenti di liberazione dell'uomo, di trasformazione del mondo, di progresso della storia.

Nell'ottocento, dopo la crisi romantica, il positivismo si propone come filosofia di una civiltà tecnico industriale che si va affermando.

La cultura filosofica del Novecento riconosce come una delle principali correnti il Neopositivismo (detto anche positivismo logico o

neoempirismo), scuola decisamente orientata all'esaltazione del linguaggio dei metodi scientifici.

Forti tendenze neoilluministe sono presenti ancor oggi, sulla scia della rivoluzione informatica e microelettronica oggi in pieno sviluppo.

Questa centralità della scienza e della tecnica dentro il pensiero degli ultimi quattro secoli non è casuale né immeritata. In effetti la scienza e la tecnica hanno cambiato profondamente la faccia del mondo.

A partire dalla rivoluzione galileiana del Seicento, l'ambito delle conoscenze umane sulla natura si è enormemente dilatato. È emblematico e commovente un semplice dato in proposito. I grandi astronomi immediatamente precedenti a Galileo riportavano sulle loro carte il numero delle stelle conosciute (e contata ad occhi nudo, essendo il cannocchiale ancora da inventare). E le stelle allora osservate sembravano tantissime: Tycho Brahe (1546 - 1601), grandissimo osservatore del cielo, ne aveva contate ben 777.

Il cannocchiale di Galileo dilatò enormemente l'universo, aggiungendo alla "moltitudine" di stelle allora osservate, "altre innumerevoli stelle mai scoperte prima d'ora".¹⁸

La dilatazione delle conoscenze astronomiche è solo un piccolo esempio dell'enorme progresso conoscitivo attuato, a partire da allora, in ogni settore dell'osservazione della natura.

Ma la nascita della scienza moderna non ha significato solo una più esatta e più ampia conoscenza della natura, ma anche la possibilità di una più efficace trasformazione di essa. L'uomo non crea la conoscenza per contemprarne astrattamente la verità, ma per trasformare la realtà.

La scienza vuol farsi tecnica. A noi questo binomio scienza tecnica appare molto scontato. Ma non è sempre stato così. Nel Medioevo, per una tradizione culturale ereditata dall'antichità, scienza e tecnica erano rimaste due cose separate e distinte. Come affermarono nel 1392 i maestri costruttori del Duomo di Milano "*scientia est unum et ars est aliud*", cioè la scienza è una cosa e un'altra cosa è la tecnica.¹⁹

La "scienza" era, allora, la sapienza dei filosofi e dei letterati. La "tecnica" era invece l'attività pratica degli artigiani. Ora comprendiamo come mai un geniale artista ed inventore come Leonardo Da Vinci

¹⁸ GALILEI, in Reale Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, La Scuola, Brescia 1983, vol. II, 190.

¹⁹ CIPOLLA C. M., *Storia economica dell'Europa preindustriale*, il Mulino, Bologna 1974, 282.

¹⁷ Editoriale di *Civiltà cattolica*, n.3133, 5.

(1452 - 1519) potesse affermare di essere "omo senza lettere", cioè un non scienziato. E capiamo la battaglia dei "medici" di allora. Che si consideravano scienziati, per non essere confusi con i "chirurghi", cioè coloro che operavano, considerati dei tecnici e quindi dei semplici artigiani. Con la rivoluzione galileiana salta questa separazione tra scienza e tecnica.

Il filosofo che con maggior chiarezza colse il significato tecnico pratico della nuova scienza e che annunciò l'influenza enorme che le scoperte scientifiche avrebbero avuto in futuro sulla via concreta dell'umanità, fu Francesco Bacone (1561 - 1626)

Per Bacone, "la natura non è (...) un oggetto da contemplare serenamente, è piuttosto il riluttante materiale che noi dobbiamo dominare e soggiogare (...) Per lui, il sapere non è altro che una sorta di attività pratica in virtù della quale noi possiamo costringere le cose a renderle sottomesse alla nostra volontà dominatrice. Noi possediamo una vera comprensione di un oggetto soltanto quando lo teniamo, per così dire, tra le mani in modo da poterne disporre a piacimento".²⁰

Secondo Bacone sapere è potere. Non è sapere autentico quello che non permette di dominare, di manipolare, di trasformare la realtà conosciuta: "La scienza e la potenza umana - dica Bacone - coincidono (...); l'unica meta vera e legittima di tutto il cammino della scienza è quello di dotare la vita umana di nuove scoperte ." ²¹

"Insomma Bacone, uomo ancora legato per tanti aspetti al pensiero rinascimentale, fu un "profeta": non soltanto nel senso che propagò l'idea di una scienza sperimentale, ma anche nel senso che previde e ispirò la rivoluzione industriale. Ebbe la visione di un'età nuova, che sarebbe stata una età tecnologica e scientifica (...).Così, la nuova religione della scienza portò la promessa di un paradiso in terra, la promessa di un mondo migliore che gli uomini possono preparare per loro stessi, grazie alla conoscenza. Sapere è potere, diceva Bacone: e la sua idea, la pericolosa idea dell'uomo che ottiene il potere sulla natura, l'idea di

uomini simili a dei è stata una di quelle idee grazie alle quali la religione della scienza ha trasformato il nostro mondo".²²

La rivoluzione industriale, iniziata alla fine del settecento in Inghilterra, realizzò le trasformazioni rese possibili dalle nuove scoperte scientifiche e tecniche. Da allora l'umanità vive un'avventura nuova e grandiosa per le possibilità enormemente maggiori che l'uomo ha di dominare il mondo, di piegare la natura alla soddisfazione dei propri bisogni, di garantirsi livelli di vita fino ad allora inimmaginabili.

"Tra il 1780 e 1850, in meno di tre generazioni, una profonda rivoluzione che non aveva precedenti nella storia dell'umanità, cambiò il volto dell'Inghilterra. Da allora il mondo non fu più lo stesso. Gli storici hanno sovente usato ed abusato del termine "rivoluzione" per significare un mutamento radicale, ma nessuna rivoluzione è mai stata così drammaticamente rivoluzionaria come la Rivoluzione Industriale, salvo la rivoluzione neolitica. Ambedue queste rivoluzioni cambiarono, per così dire, il corso della storia, creando ciascuna di esse una discontinuità nel processo storico. La rivoluzione neolitica, che avvenne tra l'8.000 e il 2.500 a. C., trasformò l'umanità da un insieme slegato di bande di cacciatori "piccoli, brutali e malvagi" in un insieme di più o meno interdipendenti società agricole. La rivoluzione Industriale trasformò l'uomo da agricoltore e pastore in manipolatore di macchine azionate da energia inanimata".²³

La rivoluzione industriale segna una frattura nel processo storico. Se un antico romano fosse stato trasportato diciotto secoli avanti nel tempo, nel 1700, egli avrebbe imparato a capire quella società senza eccessive difficoltà. Una sostanziale continuità, pur attraverso cambiamenti notevoli, caratterizzò il mondo preindustriale. Questa continuità si rompe tra il 1750 e il 1850. "Nel 1850 il passato non è più solo passato: è morto".²⁴

Basta qualche semplice dato per cogliere la portata del mutamento. "L'umanità impiegò circa mezzo milione di anni per raggiungere il traguardo di 750 milioni di anime nel 1750; oggigiorno si

²⁰ CASSIRER E., *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, Torino 1978, vol. II, 16.

²¹ BACONE F., *Novum organon*, cit. in BERTI E., *Ragione scientifica e ragione filosofica del pensiero moderno*, la Goliardica, Roma, 22.

²² POPPER K., cit. in Reale Antiseri, op. cit., 257 - 58.

²³ CIPOLLA C.M., op. cit., 321 - 322.

²⁴ Ibidem, 323.

stima che la popolazione mondiale aumenterà di 750 milioni di anime in meno di un decennio".²⁵

"Prima della rivoluzione industriale, circa la metà dei nati non raggiungeva i sette anni di vita".²⁶ "In un paese preindustriale, l'aspettativa di vita alla nascita è meno di trent'anni. In un paese industrializzato l'aspettativa di vita alla nascita è di almeno 65 anni".²⁷

"Prima della rivoluzione industriale dal 60 all'80 per cento della popolazione attiva di qualsiasi paese era impiegato in attività agricole e viveva un campagna. Un Paese industrializzato non ha più del 5 per cento della popolazione attiva impiegato in attività agricole ..."²⁸

Duecento anni fa un messaggio del Re d'Inghilterra impiegava mesi per giungere all'imperatore della Cina. Oggi bastano pochi secondi per comunicare con qualsiasi punto del pianeta.

Ora questo straordinario progresso, scandito dai successi della scienza e della tecnica, ha indotto l'uomo a ripensare se stesso, a ridefinire la propria scala di valori, a comprendere se stesso in modo nuovo. Cioè possiamo parlare di una nuova immagine di uomo, di un nuovo modello antropologico plasmato dalla civiltà della scienza e della tecnica: l'umanesimo tecnico - scientifico. Vediamone le caratteristiche essenziali.

2. RAGIONE STRUMENTALE, CAPACITA' DI DOMINIO, MITO DEL PROGRESSO

1) Ragione strumentale

La visione scientifica del mondo espresse, ai suoi albori, una forte carica polemica nei confronti della filosofia e del sapere tradizionali. Un sapere - diceva Bacone - ricco di dispute astratte, di problemi insolubili, di battaglie verbali, ma sterili di opere.

I grandi filosofi dell'antichità, proprio perché si limitarono a parlare del mondo senza riuscire a cambiare nulla, furono dei corruttori del pensiero umano, non dei maestri. Bacone non ha remore nel definire Platone "sofista sfacciato, poeta ampolloso, teologo maniaco" (*cavillator urbanus, timidus poeta, theologus mente captus...*).²⁹

²⁵ Ibidem, 331.

²⁶ TRANIELLO F., *Corso di storia*, Torino 1984, vol. III, 23.

²⁷ CIPOLLA C.M., op. cit., 333.

²⁸ Ibidem, 335.

²⁹ BACONE F., cit. in CASSIRER E., op. cit., nota 2.

E il grande Aristotele non ottiene più benevolo giudizio: "egli - a detta di Bacone - ha ridotto in schiavitù tanti altri ingegni e tanti spiriti liberi" e "non fu mai in alcun modo utile all'umanità".³⁰

La nuova mentalità tecnico-scientifica contrappone ad una filosofia che "sa soltanto ciarlare e litigare senza mai generare e produrre"³¹, un nuovo modello di sapere pratico-operativo. Emerge qui, polemicamente, un concetto di ragione e di sapere che è decisivo per capire la concezione tecnico-scientifica dell'uomo.

Anzitutto è espressa una decisa condanna nei confronti di una ragione che si applica all'astratta speculazione e all'oziosa contemplazione e che traslascia l'impegno di trasformazione del mondo.

Bacone è avversario ferocissimo della vita dedicata alla ricerca di verità che non cambiano il mondo. Egli richiama ad un esercizio della ragione disciplinato dentro i limiti dell'esperienza e della conoscenza del mondo della natura.

Non si tratta di mettere le ali allo spirito umano, ma di attaccargli una zavorra di piombo perché esso aderisca saldamente al mondo dell'esperienza concreta e non si involi in speculazioni astratte.

"All'intelletto umano - dice Bacone - non si debbono dare penne, ma piuttosto piombo e zavorra, che impediscano ogni salto e ogni volo".³²

Si profila, così, l'ideale di una ragione "sobria, paziente, severa", preoccupata soprattutto dell'efficacia pratica del suo sapere.

Alla ragione contemplativa, soddisfatta dalla contemplazione del vero, subentra una ragione strumentale, che si propone la trasformazione efficace del mondo. Il sapere diventa saper fare. Il pensare coincide con il progettare. Il conoscere è totalmente al servizio del produrre.

Una scienza che non si tramuta in opere è inutile ed oziosa. L'homo sapiens non vale nulla se non è contemporaneamente homo faber.

2) Dominio

³⁰ BACONE F., cit. in Reale Antiseri, op. cit., 246.

³¹ Ibidem, 246.

³² BACONE F., cit. in CASSIRER E., op. cit., nota 2.

In questo modo la scienza e la tecnica permettono all'uomo di dominare la natura, di soggiogarla, di trasformarla a seconda dei propri bisogni. Qui entra in campo un altro concetto fondamentale: il concetto di dominio.

L'uomo della scienza e della tecnica è davvero il signore della natura, colui che realizza il comandamento di dominare sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo e su ogni altro essere: aria, acqua, prati, boschi, cosmo.

Questa signoria sulla natura non si realizza solo attraverso le grandi invenzioni della tecnica. Si esprime, molto più quotidianamente, nella possibilità di utilizzazione dei beni più svariati sotto forma di generi di consumo. L'uomo che domina la natura è l'uomo che ha l'opportunità di soddisfare i propri bisogni attraverso un indefinito ampliamento della sfera dei consumi. L'homo faber ha generato l'homo "consumens".

3) Progresso

Se tutto questo è stato possibile, come non guardare al futuro con ragionevole ottimismo? La storia degli ultimi secoli, con gli straordinari successi della scienza e della tecnica, sta lì a testimoniare quanto illimitate siano le possibilità di progresso. La parola "progresso" è la parola magica che fa vibrare il cuore dell'uomo della scienza e della tecnica.

E la fiducia nel progresso genera l'ottimismo di chi ha ormai sperimentato le prodigiose capacità della scienza di risolvere i problemi dell'uomo. Il progresso richiede lo sforzo di un aggiornamento continuo, di una grande capacità di cogliere il nuovo e di adattarvi, ma ripaga infinitamente questa fatica con l'apertura di nuovi, impensabili orizzonti.

In virtù di questa convinzione, riconoscendo nella civiltà della scienza e della tecnica il motore del progresso, non c'è più motivo di elaborare critiche o contestazioni globali dell'attuale assetto sociale.

L'uomo che risponde al modello di umanesimo tecnico-scientifico è, dal punto di vista politico, uomo del consenso, moderatamente riformista, equilibrato progressista, mai rivoluzionario.

La fiducia nel progresso gli permette, inoltre, di assumere un atteggiamento di illuminato distacco nei confronti delle situazioni limite del male, del dolore, della morte. Situazioni oscure, non ancora penetrate dalla luce della scienza, ma non per questo al di fuori della sua portata. Anche per questi problemi, "verrà giorno in cui, dopo uno studio di vari secoli, le cose attualmente segrete ci appariranno evidenti;

ed i nostri posteri si meraviglieranno che verità così chiare ci siano sfuggite".³³

Riassumendo con qualche inevitabile forzatura, ecco allora i tratti salienti del modello di uomo proposto dall'antropologia tecnico-scientifica.

Si tratta di un uomo che riconosce nella ragione strumentale, tecnico-operativa, la sua più alta facoltà; che afferma come conseguenti valori la trasformazione del mondo, la produzione, la programmazione o l'efficienza; che ha fede in un progresso lineare dell'umanità garantito dalla scienza e dalla tecnica; che instaura un rapporto con la natura di signoria e di dominio; che dispone di un'ampia possibilità di consumi per soddisfare i propri bisogni; che esprime un fondamentale consenso verso la società attuale, ed un sostanziale distacco nei confronti delle "zone d'ombra" del dolore e della morte.

3. LIMITI DELL'UMANESIMO TECNICO-SCIENTIFICO.

Se quelli sopra ricordati sono, molto schematicamente, i tratti salienti dell'umanesimo tecnico scientifico, oggi non è difficile avvertire i limiti profondi di tale modello antropologico. "Dopo due guerre mondiali, e dopo i campi di sterminio in cui milioni di uomini innocenti furono soppressi, non è possibile guardare al progresso scientifico e tecnico con la stessa superficialità che era caratteristica del secolo scorso".³⁴

E' proprio l'idea centrale dell'umanesimo tecnico-scientifico, cioè l'idea di progresso, ad essere entrata fortemente in crisi. Le nuove possibilità di libertà e di autorealizzazione umana dischiuse indubbiamente dalla scienza hanno rivelato un rovescio della medaglia in nuove, terribili possibilità di schiavitù e di distruzione dell'umanità stessa. Il così detto "progresso" ha un rovescio della medaglia che si chiama "minaccia"³⁵.

Questa profonda e tragica ambivalenza del progresso tecnico-scientifico è ben espressa dal seguente passo di Hans Küng, che riporto per esteso.

³³ E' questo un pensiero del grande astronomo e fisico LAPLACE (1749 - 1827), che esprime perfettamente il credo illuminista.

³⁴ GEVAERT J., *Il problema dell'uomo*, Elle Di CI, Torino 1978, 8.

³⁵ Significativo il titolo "Progresso o minaccia" del cap. 16 dell'enciclica *Redemptor hominis*.

"Questo è il quadro che ci si presenta. Una società sempre più ricca, sempre più grande, sempre migliore, con enormi capacità produttive e con un livello di vita in continua ascesa. Al tempo stesso, anzi proprio in dipendenza da tutto questo, una società di sprechi raffinati, in cui si producono pacificamente immani strumenti di distruzione. Un universo tecnologico con la possibilità di un totale annientamento e quindi un mondo pur sempre pieno di deficienze, sofferenze, miseria, pena, povertà, violenza, crudeltà. Il progresso va visto in ambedue i versanti. Con la soppressione degli antichi rapporti di dipendenza personale, nuove forme di subordinazione a cose, istituzioni, poteri anonimi. Con la liberazione o meglio la "liberalizzazione" della politica, della scienza, della sessualità, della cultura, una nuova forma di schiavitù sotto il giogo del consumismo. Con la crescita della produzione, l'inquadramento in un gigantesco apparato. Col moltiplicarsi dell'offerta, la massimizzazione dei desideri individuali e la loro manipolazione da parte di pianificatori di bisogni e persuasori occulti del settore pubblicitario. Con l'accelerazione del traffico, una maggior inquietudine. Col perfezionamento della medicina, un aumento delle malattie psichiche, parallelamente ad un prolungamento della vita spesso vuoto di significato. Con la diffusione del benessere, maggiore usura e maggiori sperperi. Col dominio sulla natura, la distruzione della natura stessa. Col potenziamento dei mass-media, fenomeni di funzionalizzazione e di impoverimento della lingua e di indottrinamento in grande stile. Con una più intensa comunicazione internazionale, una più stretta dipendenza da società multi nazionali (...). Con l'estendersi della democrazia, maggior livellamento e controllo sociale da parte della società e dei suoi strumenti di potere. Con una tecnica più sofisticata, la possibilità di una più sofisticata (all'occorrenza, addirittura genetica) manipolazione. Con l'imporsi della razionalità nel singolo dettaglio, una perdita di significato nell'insieme (...). Questi brevi cenni che ciascuno potrebbe ampiamente suffragare sulla base della propria esperienza, dovrebbero bastare a mettere in luce la grande crisi in cui si dibatte l'ideologia del progresso, secondo la quale l'evoluzione tecnologica condurrebbe di per se ad un'umanità autentica: un progresso dagli effetti distruttivi;

una razionalità con tratti irrazionali; un'umanizzazione che porta alla disumanità".³⁶

I limiti dell'umanesimo tecnico-scientifico sono stati ampiamente messi in luce, nel nostro secolo, da un'abbondante letteratura critica ³⁷. Possiamo accennare alcuni di questi rilievi.

L'esaltazione della ragione strumentale e del sapere pratico-operativo ha ridotto l'uomo ad un "animale industrioso" (Bernanos), incapace di apprezzare la gratuità, sospettoso nei confronti di tutto ciò che non risulta pragmaticamente utile. "Ogni parola o frase che accenni a rapporti non pragmatici appare sospetta. Provate a chiedere a un uomo di ammirare una cosa, di rispettare un sentimento o un atteggiamento, di amare una persona per se, senza secondi fini: quell'uomo vi prenderà per dei sentimentali, sospetterà che lo stiate prendendo in giro.."³⁸.

Le dimensioni della vita più autenticamente e profondamente umane (l'amore, il dono, l'amicizia, l'ammirazione, la contemplazione) sono distorte e corrotte dalla logica produttivistica del calcolo e dell'utile. E l'uomo, agitato e frenetico, sprofonda nella solitudine: "Non ho mai un momento di calma, ... nulla mi è donato, tutto deve essere acquistato" (Kafka).³⁹

Inoltre la ragione tecnico-scientifica, mentre è abilissima nella scoperta dei mezzi e degli strumenti, risulta cieca di fronte ai valori e ai fini. Supremamente intelligente nell'indicare come fare, è assolutamente incapace di dire che cosa è bene fare. L'esclusivo investimento di razionalità in ambito tecnico-operativo ha abbandonato all'irrazionale o al casuale il campo dei fini e dei valori.

"Il mondo morale dell'uomo moderno, in contrasto con la complessità del suo mondo materiale, è spaventosamente

³⁶ KÜNG H., *Essere cristiani*, Mondadori, Milano 1976, 31 - 32.

³⁷ Ricordiamo soltanto alcune di queste opere: HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, (uscita postuma nel 1954), HORKHEIMER ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, (1944), HORKHEIMER M., *Eclisse della ragione. Critica alla ragione strumentale*, (1947), FROMM E., *Psicanalisi della società contemporanea* (1955), MARCUSE H., *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata* (1964), ADORNO TH.W., *Dialettica negativa* (1966). LORENZ K., *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà* (1973). Tutte queste opere, esclusa la prima, si ispirano alla "Teoria critica della società" elaborata dalla "Scuola di Francoforte" i cui fondatori furono Horkheimer ed Adorno.

³⁸ HORKHEIMER M., *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969, 91.

³⁹ Lettera di Kafka a Milena.

povero. Milioni di uomini vivono e muoiono con una o due idee pescate nei giornali; milioni di uomini si muovono tra le meravigliose complicazioni del macchinismo, con un bagaglio morale, mentale, e spirituale di un fanciullo di quattro anni. Ma senza l'immaginazione e lo slancio vitale del un fanciullo. Milioni di uomini oggi sono come i sepolcri imbiancati del Vangelo. Fuori vestono panni che sono costati infinito lavoro, si servono di ritrovati complicatissimi per spostarsi, mangiare, vivere, hanno case in cui non manca nulla; ma dentro sono pieni di rottami, di ragnatele e di polvere. Nessun americano o europeo accetta, se non è forzato, di dormire in un letto pieno di cimici; ma tutti accettano volentieri di riempirsi l'animo e la testa di escrementi. Questi milioni di uomini così ammirati di fronte al meccanismo di un'automobile o di un aspirapolvere, rimangono del tutto indifferenti di fronte alla proposizione morale più sublime. Avvertono il battito irregolare di un motore che funziona a soli tre cilindri, ma non si accorgono né dell'ingiustizia, né della corruzione, né della crudeltà che riempiono il mondo moderno. Questi milioni di uomini pur soffrendo di non essere che dei mezzi, preferiscono trovare una ragione di vita in questa sofferenza piuttosto che ripiegarsi su se stessi e ritrovare una nuova idea dell'uomo, ossia un fine."⁴⁰

Di qui la profonda irrazionalità della civiltà razionalizzata: che produce disperatamente molto al di là dei bisogni umani e crea poi tutta una struttura di propaganda per creare false necessità in modo che venga consumato il superfluo; che organizza divertimenti che non tolgono la stanchezza ma che la prolungano e la aumentano; che alimenta arsenali militari che possono distruggere il mondo decine di volte. La macchina del progresso tecnico-scientifico "ha gettato a terra il conducente e corre cieca nello spazio. Al culmine del processo di razionalizzazione la ragione è diventata irrazionale e stupida".⁴¹

Il desiderio di dominare la natura sta trasformando "il cosmo in un immenso territorio di caccia"⁴² e l'uomo in un animale da preda. Spero di risorse, distruzione di foreste, avvelenamento delle acque,

⁴⁰ MORAVIA A., *L'uomo come fine*, in *Totalitarismo e cultura*, Ed. Comunità, Milano.

⁴¹ HORKHEIMER M., op. cit., 113.

⁴² HORKHEIMER ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1976, 264.

inquinamento dell'atmosfera, estinzione di interi popoli: questo non è un processo di umanizzazione del creato, ma di brutalizzazione dell'uomo attraverso la distruzione della natura.

"La storia dello sforzo dell'uomo per soggiogare la natura è anche la storia del soggiogamento dell'uomo da parte dell'uomo"⁴³. L'enorme aumento della produzione di merci e l'allargamento della sfera dei consumi non garantiscono di per se una vita migliore e più umana.

Ecco un passo drammatico non di un filosofo ma di uno scrittore, Bernanos, che, più di trent'anni fa, denunciava il pericolo di degenerazione finale dell'uomo nella civiltà meccanica della scienza e della tecnica.

"La civiltà meccanica (...) produce merci e divora gli uomini. Non si possono fissare limiti alla produzione delle merci. La civiltà meccanica non si fermerà nella produzione delle merci se non quando avrà divorato gli uomini. E li divorerà nelle guerre, a masse enormi e a pezzi, ma li divorerà anche uno per uno, li svuoterà uno per uno, del loro midollo, della loro anima, della sostanza spirituale che li faceva uomini. E sarebbe follia crederla capace di rendere un giorno felici, in un mondo fatto per essi, questi uomini disumani. Li distruggerà morendo essa stessa; essi periranno con lei, se simili uomini possono ancora pretendere il diritto e l'onore di morire".⁴⁴

E infine la felicità non sembra essersi avvicinata all'uomo grazie alla tecnologia.

"Mai come nella presente epoca l'uomo si è sentito come dominatore del mondo. (...) Se compariamo quest'uomo d'oggi, che sta progressivamente e ineluttabilmente dominando il mondo in cui vive, con l'antica creatura atterrita dal lampo e dal tuono, dalla tempesta, dal caldo e dal freddo, dalla fame e dalla sete e da innumerevoli e misteriosi nemici annidati un po' dappertutto, ci si aspetterebbe di poter concludere che l'uomo d'oggi sia più saggio e felice di quanto non lo fosse prima. Ma a parte alcune comodità in più rispetto al passato, comodità pagate

⁴³ HORKHEIMER M., op. cit., 94.

⁴⁴ BERNANOS G., *Lo spirito europeo e il mondo delle macchine*, cit. in MONDIN B., *L'uomo: chi è?*, Massimo, Roma 1977, 228.

per altro ad un prezzo piuttosto alto, non si direbbe che l'uomo di oggi sia più saggio e più felice, o meno infelice, statisticamente parlando, di quanto non sia stato più o meno sempre la creatura inquieta e insoddisfatta che era quando la tecnologia era enormemente più rudimentale di ora. Anzi sotto alcuni aspetti, si direbbe che la tecnologia non solo non risolve le cause dell'inquietudine umana, ma finisce per crearne delle nuove, per esempio quelle legate al progressivo ed all'apparentemente inarrestabile degradamento dell'ambiente fisico ed etico, alla progressiva emarginazione di imponenti frange della popolazione ed alla crescita del livello della paura derivante da paurose e non impossibili applicazioni belliche delle varie tecnologie. Forse non è una conclusione affrettata, quella che afferma che le cause dell'inquietudine umana stanno al di fuori del raggio di azione delle tecnologie".⁴⁵

Tutto ciò dovrebbe bastare a mettere in guardia contro ogni ingenua esaltazione della scienza e della tecnica come risoltrici del problema dell'uomo. E tuttavia sarebbe profondamente errato assumere un atteggiamento antiscientifico. Né la scienza, né la tecnica vanno messe sul banco degli imputati. Anzi si può ammettere che, nonostante i suoi limiti, la scienza rimane una grande e splendida impresa, "la più felice che gli esseri umani abbiano mai intrapreso"⁴⁶.

La razionalità tecnico-scientifica non va rinnegata. Vanno riconosciute ad essa grandi potenzialità umanistiche. Se alla sera possiamo ascoltarci, nella nostra stanza, un concerto di Mozart; se possiamo in ogni momento sentire al telefono la voce di amici lontani; se in pochi minuti siamo in grado di sfuggire al caos cittadino e rifugiarci in montagna, tutto questo lo dobbiamo al progresso tecnico-scientifico.

Ma la razionalità tecnico-scientifica non va assolutizzata. I peggiori nemici della scienza sono i fanatici della scienza. E' urgente riguadagnare, a integrazione della ragione tecnico-scientifica, una ragione capace di stabilire una gerarchia di valori, di fornire indicazioni ultime sui fini delle azioni dell'uomo.

⁴⁵ BORGHI C., *Saggi sul problema religioso*, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1978, 14 - 15. "nella miseria della nostra vita questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino: i problemi di senso e del non senso dell'esistenza umana nel suo complesso".

⁴⁶ MEDAWAE P.B., *La fine dell'epoca della scienza*, Boringhieri, Torino 1985, 10 - 11.

Il limite dell'umanesimo tecnico-scientifico è un vizio, se così possiamo dire, di superficialità. Che consiste, essenzialmente, nel credere che il potere sulle cose (e sugli uomini) basti, da solo, a garantire un mondo più umano. Mentre invece, come notava acutamente Romano Guardini, "l'uomo ha raggiunto il potere sulle cose, ma non ha ancora il potere sul proprio potere".⁴⁷

⁴⁷ GUARDINI R., *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1979, 87.

**RADICI STORICHE E PROGETTO ANTROPOLOGICO
DELLA CULTURA RADICALE**

1. LA CULTURA RADICALE

Il linguaggio storico-politico indica, col termine "radicali" alcuni partiti europei che, dall'interno della tradizione liberale, sono portatori di principi di profondo e sostanziale (radicale, appunto) rinnovamento sociale. Così si parla, ad esempio, dei radicali inglesi dell'Ottocento, che si battevano per diritti civili e politici come la libertà di associazione, il suffragio universale, la parità dei sessi, la segretezza del voto, la libertà di stampa, ecc.

Quando, tuttavia, si parla di "cultura radicale" si dà all'aggettivo "radicale" un significato meno partiticamente precisato rispetto all'uso storico-politico del termine.

Quando parliamo di "cultura radicale" diciamo dunque qualcosa che va molto al di là dei confini di questo o quel partito, e vogliamo indicare una concezione della vita e dell'uomo molto diffusa nella società industriale e consumista.

Anche il Partito radicale di Pannella non è che una delle aree di emergenza e di condensazione di questa cultura. L'attenzione da parte del mondo cattolico nei confronti della cultura radicale è recente, e segue un periodo di ampia sottovalutazione di questo grosso fenomeno culturale. Ma in questi ultimi anni si è compreso che l'autentica sfida alla coscienza cristiana non viene tanto dal marxismo, come si credeva negli anni '60 e '70, ma dalla mentalità individualistica e tendenzialmente edonistica di cui, appunto, la cultura radicale è portatrice.

"La cultura e la società radicale – dice uno studioso – rappresentano una contestazione ampia e decisiva del cristianesimo e dei valori cristiani, in quanto il loro scopo è costruire una società pienamente a-religiosa, priva di valori, basata sul principio individualistico portato alle sue estreme conseguenze e sulla correlativa caduta di ogni significato".⁴⁸

⁴⁸ POSSENTI V., *Cultura radicale e società italiana*, in *Vita e pensiero*, 1980, n 1 e 2.

Ma, più precisamente, quali sono i tratti caratteristici della cultura radicale? Ecco un passo molto chiaro che richiama sinteticamente questi tratti.

L'idea forza della cultura radicale è la tesi secondo cui "l'uomo si realizza compiutamente appagando immediatamente i propri desideri, cioè scaricando immediatamente i propri impulsi, mentre invece rinuncia alla sua umanità se coordina e subordina questo appagamento al perseguimento di una meta che è al di là dell'orizzonte della sua esperienza immediata".

Il progetto "radicale" vede l'uomo come l'essere di desideri che però sono repressi in ogni maniera dalla società con le sue leggi, dalla morale con i suoi "tabù", dalla religione con i suoi precetti. Si propone quindi di liberare l'uomo da ogni legge "oppressiva" e da ogni morale "repressiva", permettendogli di godere del suo diritto di essere felice e, soprattutto, del suo diritto di essere libero da ogni forma di oppressione e di alienazione. Esso mira alla creazione di una società libera, nella quale, cioè, ognuno sia libero di soddisfare i propri desideri come meglio gli pare".⁴⁹

L'ideale antropologico della cultura radicale è l'uomo emancipato: "un uomo liberato da ogni condizionamento, da ogni confessione religiosa, da ogni morale positiva, da ogni tabù sociale, da ogni costrizione giuridica, da ogni inibizione psicologica, liberato dalla legge in ogni sua forma".⁵⁰

2. RADICI STORICHE DELLA CULTURA RADICALE

Le radici storiche di questa cultura sono molteplici e complesse. Bisognerebbe risalire fino alla rivoluzione del Rinascimento per coglierne la matrice profonda. Ci limitiamo qui a considerare solo alcuni momenti della storia culturale degli ultimi secoli, attraverso cui si sono maturate e diffuse le idee forza di quella che oggi chiamiamo cultura radicale.

Ci soffermiamo brevemente su:

- 1) il pensiero radicale;
- 2) l'utilitarismo inglese;
- 3) il pensiero di Nietzsche;

⁴⁹ Editoriale di *Civiltà cattolica*, 1981 n 3133, 4.

⁵⁰ LOMBARDI VALLUARI, *I figli del nulla. L'antropologia del nichilismo e del radicalismo*, in *Rivista del clero italiano*, 1977 n 4, 306.

4) la psicanalisi.

1) Il pensiero libertino del Seicento

I libertini costituiscono un movimento culturale che ebbe la massima diffusione nella Francia del XVII secolo come risposta alla crisi che travagliava la cultura europea del tempo. Le radici del libertinismo affondano probabilmente nella storia dei movimenti ereticali dell'ultimo medioevo.⁵¹

Ai libertini risale una critica profonda (e anche sprezzante) nei confronti del cristianesimo e dell'uomo cristiano. Essi anzitutto - procedono ad una relativizzazione del cristianesimo.

Il cristianesimo non è "la religione", ma una delle tante religioni e, tra tutte, nemmeno la più elevata. Nel Seicento, a più di un secolo dalla scoperta dell'America, esiste un'abbondante letteratura sui popoli del nuovo mondo, sulla loro civiltà, la loro organizzazione sociale, il loro credo religioso e la loro morale.

Molte di queste relazioni esprimono ammirazione per lo spirito pacifico e buono di questi nuovi popoli non cristiani. Invece la cristianità europea del Seicento è straziata dalle lotte di religione: conflitti tra cattolici e protestanti, sterminio degli anabattisti, guerra civile in Francia intolleranza religiosa in Spagna e Inghilterra, guerra dei Trent'anni. Di fronte agli opposti fanatismi, ai massacri, ai roghi ispirati ad una pretesa difesa della religione, sembra ai libertini che nessun uomo onesto, saggio e libero possa continuare a riconoscere nel cristianesimo la religione vera e santa: esso appare, piuttosto, la religione che trasforma la bontà dell'uomo e la sua moralità naturale in faziosità, fanatismo e superstizione.

"Di fronte a una religione che, ben lungi dal valorizzare le risorse spirituali che la natura aveva concesso all'uomo, le mortificava e le corrompeva, appariva come moralmente superiore la posizione dell'ateo che si voleva tale al fine di conservare alla propria umanità una certa autenticità e una certa sanità".⁵²

⁵¹ L'origine del termine (libertino) risale alle sette del "Libero spirito" sorte nel secolo XIII in Italia, Francia e Germania. Ispirandosi all' "età dello Spirito" profetizzata da Gioacchino da Fiore, queste sette propugnavano un panteismo teorico e una pratica amoralistica che consentiva un totale edonismo degli istinti, in particolare sessuali". *Enciclopedia Garzanti*, 517.

⁵² VERGA L., *Libertini e giansenisti*, in VANNI ROVIGHI S., *Storia della filosofia moderna*, La Scuola, Brescia, 140.

I libertini attuano, così, un totale rovesciamento del rapporto fra religione e morale. Non è vero - come si era sempre preteso che la religione è indispensabile garanzia di moralità e che solo l'uomo religioso può essere onesto. Si può essere buoni anche senza essere uomini religiosi. Anzi, solo l'uomo non religioso è davvero capace di moralità, di benevolenza, di onestà, perché è libero da fanatismi e superstizioni. Perciò senza religione (oppure professando una religione naturale, senza dogmi, regole, autorità) è possibile una vera moralità.

Ma il cristianesimo ha un altro difetto: esso si dimostra palesemente inadeguato di fronte alla scoperta della nuova scienza galileiana. Quale dignità può mai pretendere, dentro la nuova visione dell'universo eliocentrico e infinito, una religione che, con la condanna di Galileo, appare vincolata ad un mondo irrimediabilmente superato?

E' chiara dunque la critica radicale dei libertini nei confronti del cristianesimo: una religione che mostra tratti di disumanità, crudeltà intolleranza; una religione a basso contenuto intellettuale, del tutto inadeguata rispetto agli orizzonti nuovi dischiusi dalla scienza.

La critica del cristianesimo porta con sé la messa in discussione dell'uomo cristiano come modello antropologico. I libertini, in alternativa a questo superato modello, si rifanno al modello del "buon selvaggio" mutuato dai racconti dei pionieri del nuovo mondo: un uomo naturale, semplice e felice perché libero dalle pesanti imposizioni sociali, politiche, morali, religiose che corrompono l'uomo occidentale. E' ai grandi popoli selvaggi che i libertini guardano con ammirazione così ben espressa da uno di loro nel seguente passo:

"Questi grandi popoli senza legge e senza religione che vivono secondo natura, non presentano vizi nelle loro comunità; una virtù innata nei loro cuori, più universale della nostra, senza trucco e artificio, e che si manifesta al pari di una facoltà della loro anima, li porta ad un uso moderato delle cose necessarie e piacevoli al corpo e all'anima, secondo la semplicità della natura: così guidati, passano bene e felicemente il corso della vita".⁵³

Questa idea dell'uomo "di natura", libero, spontaneo, felice, potentemente ripresa verso la meta del Settecento da Rousseau, rivive oggi nella cultura radicale.

⁵³ GUY DE LABROSSE, cit., ibidem, 139.

2) L'utilitarismo inglese

Massimi esponenti del movimento filosofico-politico dell'utilitarismo furono Jeremiah Bentham (1748-1832), James Mill e suo figlio John Stuart Mill (1806-1873).

Il nucleo centrale del pensiero utilitaristico è costituito da una concezione della vita morale che oggi è riaffermata dalla cultura radicale. Quali sono i principi della morale, cioè quali sono i criteri per giudicare moralmente buona o cattiva un'azione?

A questa domanda l'utilitarismo dà una risposta precisa: il criterio ultimo di moralità è l'utile, ossia ciò che produce vantaggio, piacere, felicità. "Bene" è ciò che genera piacere, "male" ciò che genera dolore.

"Nel dominio della morale - sosteneva Bentham - i soli fatti veramente importanti sono il 'piacere' e il 'dolore'. Raggiungere il piacere ed evitare il dolore: stanno qui gli unici motivi dell'azione. La natura umana - scrive Bentham (...) - ha posto l'uomo sotto l'imperio del piacere e del dolore; piacere e dolore sono le fonti delle nostre idee, la sorgente dei nostri giudizi e delle nostre determinazioni. Valutare, cioè esprimere approvazione o disapprovazione di un atto, vuol dire pronunciarsi sulla sua idoneità a generare pena o piacere. E il giudizio morale diventa un giudizio sulla felicità: buono è il piacere (o la felicità) e cattivo è il dolore. E' questa la morale utilitaristica".⁵⁴

Una morale che coincide, a ben vedere, con un calcolo del piacere. Gli utilitaristi parlano esplicitamente della morale come "aritmetica del piacere", cioè come capacità di calcolare con attenzione l'intensità, la durata, la fecondità, la sicurezza del piacere che ci può venire da determinate azioni.

Bisogna dire, per inciso, che ci sono più interpretazioni del principio utilitaristico. Si va dall'interpretazione, che privilegia il piacere fisico immediato, ad interpretazioni più elaborate che mettono al primo posto i piaceri spirituali della conoscenza e dell'amore. Perciò utilitarista non vuol dire - di per sé - immoralista.

⁵⁴ REALE ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, vol. III, La Scuola, Brescia 1983, 241.

I maggiori utilitaristi furono uomini di grande integrità morale. Ma ciò che interessa al nostro discorso, è il contributo dell'utilitarismo a quella che abbiamo chiamato cultura radicale. E questo contributo consiste nell'emergere del piacere e dell'utile come criteri ultimi di moralità.

3) Nietzsche e l'elogio dell'istinto

Attraverso una lettura che probabilmente tradisce le intenzioni profonde di Nietzsche (1844-1900), la cultura radicale riconosce in questo pensatore uno dei suoi padri ispiratori. La filosofia di Nietzsche è, in effetti, molto complessa e si presta varie interpretazioni.

Ritroveremo Nietzsche nel capitolo sul nichilismo, e tenteremo la una ricostruzione del suo pensiero. Ora ci interessa solo capire il motivo di questa appropriazione di Nietzsche da parte della cultura radicale.

Nietzsche esprime una forte contestazione di ogni concezione razionalistica ed intellettualistica dell'uomo e della sua esistenza. Se la tradizione occidentale - da Socrate in poi - ha affermato che l'uomo è essenzialmente la sua ragione, Nietzsche afferma che l'uomo è istinto. Ad una tradizione che assegna il primato allo spirito, Nietzsche contrappone il primato del corpo. Non è la ragione l'organo di comprensione della verità, ma la corporeità istintiva.

"C'è più ragione nel tuo corpo - afferma Nietzsche - che nella tua migliore sapienza", "Il genio sta nell'istinto, così anche la bontà. Si agisce perfettamente solo quando si agisce istintivamente".

Non è l'istinto a dover seguire la ragione e i fini da essa indicati. La ragione è invece strumento dell'istinto.

Vediamo qui delineato un progetto di uomo esattamente opposto a quello della tradizione occidentale e cristiana.

L'uomo che domina i propri istinti, che prende a propria guida la ragione e la coscienza è - per Nietzsche - un uomo guastato, malato, "decadente". Un uomo debole che cerca di compensare la propria atrofia istintiva attraverso un'ipertrofia razionale. Un uomo che supplisce ad una istintività debilitata con un ingrossamento della testa, della logica, della coscienza. Ed è proprio questa ragione invidiosa dei deboli che ha diffamato gli istinti e ha diffuso in occidente il disprezzo per il corpo.

Il vero uomo non è il ragionatore, l'uomo del calcolo logico, lo schiavo della coscienza. "L'ideale di uomo per Nietzsche è quello in cui prevalgono valori vitali: forza, audacia, capacità di dominio; è il perfetto animale, quello che per solito simboleggia il leone".⁵⁵

A questa esaltazione della dimensione istintuale, spontanea, corporea dell'uomo e a questa denuncia della miseria dell'intellettualismo, si rifà la cultura radicale come ad una delle sue idee forza.

4) La psicanalisi

Un grande filone di pensiero da cui la cultura radicale ritiene di poter trarre alimento è costituito infine dalla psicanalisi, soprattutto nella versione datane da Wilhelm Reich (1897 -1957).

Elaborata da Sigmund Freud (1856- 1939) negli anni a cavallo tra il secolo scorso e il nostro secolo, la psicanalisi si rivelò un'autentica "scienza nuova, destinata ad esercitare nel giro di pochi decenni un influsso enorme e sempre più massiccio sull'immagine dell'uomo, delle sue attività psichiche e dei suoi prodotti culturali. Non c'è "fatto umano" che non sia toccato e sconvolto dalla dottrina psicanalitica".⁵⁶

Fu sconvolta l'idea tradizionale ed idilliaca dell'infanzia con la scoperta delle tensioni straordinarie, decisive per il resto della vita, vissute dal bambino. Sconvolta fu la concezione del sesso, che da fatto peccaminoso ed emarginato diventa elemento decisivo ed essenziale per spiegare la vita normale e le malattie mentali. Lo sviluppo della coscienza e il raggiungimento della maturità umana vengono inquadrati entro una teoria del tutto originale.

Naturalmente è sconvolta l'idea di malattia mentale, che ora viene affrontata con tecniche terapeutiche impensate. Fatti strani ed apparentemente privi di qualunque rilevanza scientifica come i sogni, i lapsus, le dimenticanze, diventano improvvisamente degli oblietti preziosissimi per guardare nel profondo dell'uomo. E anche i fenomeni morali, estetici, religiosi, educativi appaiono, dopo la psicanalisi, sotto una luce profondamente nuova e diversa.

⁵⁵ VANNI ROVIGHI S., *Uomo e natura. Appunti per una antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 1980, 40.

⁵⁶ REALE ANTISERI, op. cit., 677.

Non possiamo soffermarci qui nell'itinerario percorso da Freud per giungere all'elaborazione della teoria psicanalitica. Ci limitiamo a descrivere brevemente come è strutturata - secondo Freud - la vita interiore dell'uomo e quali sono le forze che la alimentano. E questo al fine di cogliere il rapporto tra psicanalisi e cultura radicale.

Freud scopre che l'interiorità dell'uomo, la sua psiche, è costituita da tre strutture fondamentali.

"L'apparato psichico è composto dall'ES (o Id), dall'EGO e dal Super-Ego.

L'Es (in tedesco "Es" è il pronome neutro) è l'insieme degli impulsi inconsci della libido; è la sorgente dell'energia biologico-sessuale; è l'inconscio amorale ed egoistico.

L'Ego è la "facciata" dell'Es; è il rappresentante conscio dell'Es; la punta consapevole di quell'iceberg che è appunto l'Es.

Il Super-Ego si forma verso il quinto anno di età e differenzia (per grado e non per natura) l'uomo dall'animale; è la sede della coscienza morale e del senso di colpa. Il Super-Ego nasce come interiorizzazione dell'autorità familiare e si sviluppa successivamente come interiorizzazione di altre autorità, come interiorizzazione di ideali, di valori, di modi di comportamento proposti dalla società attraverso la sostituzione dell'autorità dei genitori con quella di educatori, insegnanti e modelli ideali. (...). L'Ego dunque si trova a commerciare (a fare da mediatore) tra l'Es e il Super-Ego, tra le pulsioni dell'Es, aggressivo ed egoista, che tendono ad una soddisfazione irrefrenabile e totale delle proibizioni del Super-Ego che impone tutte le restrizioni e le limitazioni della morale e della civiltà".⁵⁷

Questa è la struttura complessa e drammatica dell'interiorità umana. L'uomo è continuamente attraversato da tensioni, che ben raramente vengono alla coscienza. L'uomo non è mai piena razionalità, totale trasparenza a se stesso, neanche quando si presenta nel pieno di quella che viene detta "maturità".

La ragione o la coscienza non è altro che una fragile zattera galleggiante su un mare tempestoso di forze istintive. E' il mare dell'inconscio che l'lo cerca di dominare, di controllare e che si

manifesta nei sogni, nei lapsus, nelle dimenticanze, e nei casi di grave disfunzione, nelle malattie mentali.

Freud, dunque, ci presenta un uomo lacerato da una lotta tra ragione e pulsioni istintive, tra il richiamo delle leggi morali e degli imperativi sociali e la forza selvaggia degli impulsi istintivi. Ma qual è la natura di queste forze istintive inconscie?

Dapprima Freud sottolineò il carattere prevalentemente sessuale di tali forze. Più tardi verso la fine della sua vita, e dopo aver cambiato più volte parere in merito, Freud giunse alla conclusione che le pulsioni profonde sono fondamentalmente di due tipi e corrispondono esattamente:

- a) ad un istinto di vita o eros (ερως),
- b) ad un istinto di morte e di distruzione o thanatos (θανατος).

L'istinto di vita si esprime nell'amore, nella positività, nella creatività costruttiva, quello di morte si esprime nell'odio, nell'aggressività violenta e distruttiva.

Negli anni tormentati del primo dopoguerra, quando alle ferite della tragedia del conflitto mondiale si aggiungeva la violenta conflittualità economica e sociale, scriveva Freud a proposito di questo istinto di morte e distruzione: "Homo homini lupus (l'uomo è belva verso l'uomo): chi ha il coraggio di contestare questa affermazione dopo tutte le esperienze della vita e della storia?"⁵⁸

E ancora, parlava di una "crudele aggressività" profondamente radicata nell'uomo e che fa di lui "una bestia selvaggia, alle quale è estraneo il rispetto della propria specie".⁵⁹

Lasciare libera questa forza aggressiva significherebbe arrivare alla distribuzione di ogni forma di ordinata convivenza umana. La soddisfazione immediata degli istinti aggressivi porterebbe alla distruzione reciproca tra gli uomini.

La convivenza sociale è possibile perché le forze istintive originarie sono frenate e la loro energia è deviata, incanalata, corretta affinché alimenti la vita.

Freud chiama "sublimazione" questo processo graduale per cui gli impulsi libidici o aggressivi vengono spostati verso obiettivi socialmente accettabili. Si tratta di una sorta di conversione degli impulsi egoistici verso finalità socialmente positive (Tipico l'esempio

⁵⁸ Ibidem, 684.

⁵⁹ Ibidem, 684.

⁵⁷ Ibidem, 683.

freudiano della distruttività di un bambino, curioso smantellatore di giocattoli, recuperata a servire la vita attraverso l'orientamento alla professione socialmente utile del chirurgo: da smantellatore di giocattoli per distruggerli a... "smantellatore" di corpi per guarirli).

Questo imbrigliamento degli istinti avviene attraverso la progressiva trasformazione, nel corso dell'infanzia, delle coercizioni esterne (ad esempio i divieti dei genitori) in coercizioni interne o leggi interiori.

Le coercizioni imposte dall'esterno ai nostri impulsi istintivi (ad es. le leggi contro l'omicidio, o le norme sociali contro un esercizio sfrenato della sessualità), non sono, dunque, negative (anche se vanno misurate, per non generare nevrosi). Anzi, costituiscono la condizione perché si formi la coscienza morale (il luogo delle leggi interiori) e sia possibile la convivenza sociale. Non sono misure che violentano la natura umana, ma condizioni per un suo dispiegarsi costruttivo nella civiltà. E' molto chiaro, a proposito, il seguente passo di Freud:

"E' conforme all'orientamento della nostra evoluzione che la coercizione esterna venga a poco a poco interiorizzata, poiché una particolare istanza psichica, il Super-io dell'uomo, la assume fra suoi imperativi. Ogni bambino ci presenta il processo di una trasformazione siffatta, che è quella che gli permette di diventare un essere morale e sociale. Questo rafforzamento del Super-io è un patrimonio psicologico che per la civiltà ha un valore grandissimo. Gli individui in cui ha avuto luogo diventano, da nemici della civiltà, suoi portatori".⁶⁰

In Freud, dunque, non troviamo la difesa ad oltranza della spontaneità istintiva, ma piuttosto l'importanza del controllo degli istinti. Chi sosterrà la necessità di liberare l'uomo da ogni frustrazione delle sue pulsioni istintive sarà Wilhelm Reich (1897-1957), psichiatra austriaco, dapprima collaboratore di Freud, poi in rottura con lui, politicamente impegnato nel Partito Comunista tedesco (che poi abbandonerà) e attento al risvolto sociale e politico della psichiatria.

"Quel che, sostanzialmente, differenzia Reich da Freud è una diversa concezione della natura umana. Freud aveva insistito sull'istinto di Thanatos, cioè sull'istinto di morte,

⁶⁰ FREUD S., *L'avvenire di un'illusione*, (1927), in VACCARINI I., *Cultura radicale e modernità*, in *Aggiornamenti sociali*, luglio/agosto 1982, 513.

sulle pulsioni aggressive negative, sulle forze psichiche distruttive e perverse. Ebbene, tali idee sono, per Reich, teorie semplicemente metafisiche. L'aggressività distruttrice non è, ad avviso di Reich, parte integrante della "natura umana", quanto piuttosto l'effetto palese di una repressione sociale che inibisce gli istinti sessuali. Questi nella nostra società non riescono ad esprimersi naturalmente. Da qui le perversioni, la pornografia, l'aggressività contro se stessi e gli altri".⁶¹

Per Reich, dunque, non vi è un istinto di morte nel senso di una aggressività originaria. Originari sono gli istinti sessuali positivi che chiedono di essere soddisfatti.

E' la loro repressione che genera odio, aggressività, violenza, ed anche disagio psichico e malattia mentale. Il benessere psichico è legato alla possibilità di dare libero corso alle proprie pulsioni. Ma la nostra civiltà moralistica e sessuofobica - dice Reich - impedisce ciò ed impone all'individuo tutto un insieme di divieti, di regole, di proibizioni che vanno a costituire il carattere individuale.

La prospettiva di Reich sarà dunque quella di operare una "decostruzione del carattere", cioè uno smantellamento delle barriere sedimentatesi dentro di noi a causa delle pressioni sociali, affinché possa essere liberamente dispiegata l'energia istintiva ostacolata.

Questa lotta per la liberazione sessuale (lotta che Reich vedeva espressa soprattutto nel mondo giovanile) è la chiave di volta decisiva per costruire una società nuova ed un uomo liberato. Di qui l'auspicio di Reich ad operare, come dice il titolo di una sua opera del 1936, una Rivoluzione sessuale.

Reich, che durante il nazismo era dovuto fuggire dalla Germania e si era recato negli U.S.A., incorrerà, per queste sue teorie, in ostilità e censure. Alla fine, subito un processo, sarà condannato al carcere e alla distruzione dei suoi libri e dei suoi strumenti di lavoro. E morirà proprio in una prigione americana, nel 1957, dopo due anni di carcerazione. Censurato e condannato dalla società e dalla cultura del suo tempo, Reich si rifà in questi nostri anni attraverso la cultura radicale che lo riconosce come uno dei suoi ispiratori.

⁶¹ REALE ANTISERI, op. cit., 687.

3. L'ANTROPOLOGIA RADICALE

"Alla base del radicalismo contemporaneo sta un concetto di natura e un correlativo progetto di liberazione: l'idea che solo la natura nella sua espressione immediata è forza autenticamente liberante e che l'essenza della liberazione consiste nel consentire alla natura individuale di esplicitarsi senza alcuna restrizione".⁶²

Cerchiamo di delineare schematicamente, anche sulla scorta dei cenni storici qui sopra tratteggiati, le caratteristiche della concezione radicale dell'uomo.

1) Individualismo libertario

La cultura radicale può essere definita come la cultura "che pone al suo centro il concetto di individuo e di libertà individuale".⁶³

La liberazione dell'individuo, la sua emancipazione, la sua felicità e realizzazione sono il centro di attenzione della cultura radicale. Di qui la sostanziale diffidenza con cui la cultura radicale guarda alle formazioni sociali come la famiglia, lo Stato, la Chiesa, in quanto entità sopra individuali che portano con se la tendenza a limitare, frustrare e compromettere la libertà dell'individuo.

Se questo non significa automaticamente l'adesione ad una prospettiva anarchica (ma certo l'anarchismo è un'altra delle matrici storiche della cultura radicale), significa comunque l'affermazione di una forte polemica verso tutte le forme di costrizione interne ed esterne cui è sottoposto l'individuo dentro il sistema di convivenza sociale. Tutto ciò che all'interno della famiglia, della società civile, della struttura politica, del sistema economico, del mondo culturale non è finalizzato immediatamente al benessere dell'individuo, va rifiutato come attentato alla sua libertà ed integrità, come subdolo appello all'etica del sacrificio al fine di sfruttare l'individuo al servizio di poteri palesi o occulti.

"Siamo tutti vittime di una cultura moralistico-religiosa - scriveva Adele Faccio - che ci è stata inculcata per costringerci a lavorare accettando passivamente tutto quello che ci viene imposto: il cristianesimo ci ha insegnato la rassegnazione, la passività, il subire silenziosamente e in

⁶² POSSENTI V., cit. in nota 1.

⁶³ BAGET BOZZO G., *La chiesa e la cultura radicale*, Queriniana, Brescia 1978, 12.

umiltà, perché padroni e preti possano sfruttarci ben bene e buttarci via quando siamo vecchi e inabili, spremuti fino in fondo".⁶⁴

L'individuo ribelle ad ogni coercizione, disciplina, intrupamento (anche rivoluzionario!), custode attento e intransigente della autonomia e della libertà dei propri gesti, delle proprie parole, dei propri pensieri. È questo il modello d'uomo che la cultura radicale predilige, come ben sintetizza Marco Pannella in un suo discorso davvero emblematico:

"Io amo gli obiettori, i fuorilegge del matrimonio, i capelloni sottoproletari anfetaminizzati, i cecoslovacchi della primavera, le femministe, gli omosessuali, i borghesi come me, la gente con il suo intelligente qualunquismo e la sua triste disperazione. Amo speranze antiche come la donna e l'uomo; ideali politici vecchi quanto il secolo dei lumi, la rivoluzione borghese, i canti anarchici e il pensiero della Destra storica (...). Credo alla parola che si ascolta e che si dice, ai racconti che ci si fa in cucina, a letto, per le strade, al lavoro quando si vuol essere onesti ed essere davvero capiti. Più che ai saggi e alle invettive, ai testi più o meno sacri e alle ideologie (...). L'etica del sacrificio, della lotta eroica, della catarsi violenta mi ha semplicemente rotto le balle (...) Basta con questa sinistra grande solo nei funerali, nelle commemorazioni, nelle proteste, nelle celebrazioni"⁶⁵.

Nella cultura radicale si esprime dunque "un impulso alla libertà assoluta ed alla pienezza assoluta come individuo"⁶⁶.

L'individualismo libertario e naturalistico, che la ispira costituisce, tra l'altro, il motivo del profondo contrasto tra cultura radicale e cultura marxista. "Mentre il marxismo si richiama alla storia e al collettivo, (...), il radicalismo si fonda nella natura e nell'individuo"⁶⁷.

2) Immediatismo

⁶⁴ In GESTORI G., *L'antropologia del radicalismo*, in Rivista del clero italiano, 1977, n 11, 850.

⁶⁵ In FIORE C., *La società radicale*, Dossier di Dimensioni Nuove, Elle Di Ci, Torino 1985, n 3, 24 - 25.

⁶⁶ BAGET BOZZO, op. cit., 27.

⁶⁷ POSSENTI V., op. cit., 1, 44.

La realizzazione dell'individuo non consiste tanto nella paziente realizzazione di progetti razionalmente elaborati, ma nella soddisfazione degli impulsi immediati, dei desideri che di volta in volta si presentano.

Il radicalismo porta con se una svalutazione della mediazione, della pazienza, della gradualità, della resistenza ed una esaltazione dell'immediatezza, dell'impazienza, della spontaneità.

"Per i radicali è buono tutto ciò che "si sente e che viene dal di dentro, mentre si rifiuta ciò che è oggetto di riflessione e di mediazione razionale. L'immediatezza diventa allora un valore, lo spontaneo è bene, il sentimento fa da maestro per le nostre scelte".⁶⁸

La regia della vita non va affidata alla ragione che è la facoltà della mediazione, della riflessione, della giustificazione logica attraverso i passaggi del sillogismo. La ragione, nel suo "discorrere" e progettare sacrifica l'attimo, sacrifica l'immediato. L'esistenza va posta invece sotto la regia del desiderio, dell'emozione, dell'impulso, che infallibilmente porta alla soddisfazione e alla felicità attimo per attimo, istante per istante.

La domanda "perché hai fatto così", è perfettamente soddisfatta non dalla ricerca laboriosa di ragioni e motivazioni, ma dalla semplice risposta: "perché così mi piace". Ogni differimento del piacere, ogni subordinazione dell'impulso immediato ad un progetto più ampio sono avvertiti come attentato alla felicità.

E, viceversa, l'assenza di soddisfazione immediata, lo stato anche momentaneo di sofferenza, risultano tragicamente inconsolabili, assumono le proporzioni del dramma che nessuna saggezza può convincere a tollerare o a sopportare.

La soglia della sofferenza tollerabile risulta drasticamente abbassata. Anche la più piccola frustrazione rischia di frantumare le strutture di un'esistenza che non sa vedere al di là dell'immediato. E la sofferenza apparentemente più insignificante conduce talvolta alla conclusione: "Meglio morire che vivere".

L'esaltazione dell'immediato segna anche la fine della politica intesa come arte della mediazione, della paziente composizione di interessi diversi in vista di una progettualità globale al servizio del bene comune. C'è spazio solo per una politica dell'immediato, che si attua in

azioni spontanee, in gesti istintivi di protesta e di rivendicazione e che esige risultati immediati e piena soddisfazione.

3) Edonismo e liberazione dal trascendente

La cultura radicale è una cultura del desiderio e della soddisfazione immediata di esso. E' una cultura tendenzialmente edonistica, che pone cioè come suo polo di riferimento il raggiungimento del piacere (che in greco si dice, appunto, edonè).

Criterio ultimo delle azioni è il raggiungimento del piacere. Quello che facciamo, diceva significativamente uno dei leader del movimento studentesco degli anni '60, esprimendo così un carattere tipico della cultura radicale:

" Non lo facciamo per i nostri figli - il nostro sacrificio sarebbe controrivoluzionario e frutto di un umanesimo giudaico-cristiano-staliniano - ma lo facciamo perché sia possibile godere senza remore ".⁶⁹

La norma etica suprema è il principio del piacere. Un criterio di discriminazione tra i desideri da appagare e quelli da non appagare non esiste. Per il fatto stesso di esistere, un desiderio proclama il proprio supremo diritto all'appagamento. L'esistenza effettiva di un desiderio costituisce una norma etica.

Risulta coerente con quanto detto fin qui l'attenzione che la cultura radicale rivolge alla sfera della sessualità. "In questo settore infatti, più che in ogni altro, difesa del diritto individuale e principio del piacere trovano la massima possibilità di coniugazione e di espressione".⁷⁰

Questa assolutizzazione del principio del piacere porta con se la tendenziale negazione di ogni riferimento a valori trascendenti che pretendono di misurare le scelte umane: "non esistono né Dio, né valori in grado di giudicare le scelte umane, perché queste si misurano su se stesse in modo autonomo (cioè sono legge a se stesse) e non devono rendere ragione a niente e a nessuno".⁷¹

⁶⁹ COHN BENDIT, cit. in TEODORI M., *Storia delle nuove sinistre*, Feltrinelli, Milano, 396 - 397.

⁷⁰ FIORE C., op cit., 19.

⁷¹ GESTORI G., atr. cit.

⁶⁸ GESTORI G., atr. cit.

Ogni riferimento al trascendente, ad un "Assoluto", "altro" da me e dai miei desideri, e percepito come ritorno ad un'obbedienza che schiavizza l'individuo.

Si affaccia qui l'ombra di Max Striner, il teorico dell'individualismo esasperato, che nella sua opera "L'unico e la sua proprietà" (1845) affermava:

"Tutte le verità sotto di me mi sono care; una verità sopra di me, una verità secondo la quale io debba dirgermi, io non la riconosco. Per me non c'è verità alcuna, poiché al di sopra di me niente ha valore".

La cultura radicale lascia spazio non ad una religiosità della trascendenza e della sequela, ma eventualmente ad una religiosità sentimentale che gratifica, soddisfa immediatamente, inebria la vita dell'individuo.

4. ISTANZE POSITIVE E AMBIGUITA' PROFONDE DELL'ANTROPOLOGIA RADICALE

Certamente alla cultura radicale non si possono negare dei meriti. Essa ha provocatoriamente richiamato a valori e dimensioni spesso dimenticate. Così, se non possiamo condividere il principio individualistico, dobbiamo però ammettere che storicamente esso ha il merito di aver portato alla ribalta la grande questione dei diritti fondamentali di ogni individuo, sia esso uomo che donna, integrato o escluso, "normale" o "diverso", appartenente alla maggioranza o alla minoranza.

Il naturalismo ingenuo ed edonista non è condivisibile. Ma è valida la contestazione di modelli culturali e politici che in nome del progresso, hanno legittimato la distruzione della natura e dell'ambiente. E' valido il richiamo alla bellezza e alla bontà di una vita più semplice e naturale. E' valida, ancora, l'esigenza di riappropriarsi anche della dimensione corporea ed istintiva dell'esistenza.

Se il permissivismo non è condivisibile, è giusta la contestazione di una morale della paura, dell'obbedienza cieca, della legge, che ha dimenticato la coscienza e la responsabilità.

Ma, nonostante i fermenti che si sono rivelati storicamente positivi, la cultura radicale vive entro un'ambiguità di fondo. E' proprio vero che l'uomo ritrova la felicità e la libertà perdute attraverso la "liberazione del desiderio", la soddisfazione immediata degli impulsi?

In realtà, liberato dalle costrizioni sociali, dalle "superstizioni" religiose, dai "tabù" morali, l'uomo si ritrova in una nuova, più sofisticata, schiavitù: nel carcere sottile dei piaceri e dei desideri.

Probabilmente era stato un ragazzo che aveva cercato questa totale libertà dei desideri, a scrivere timidamente a penna sul margine di un manifesto affisso in una via di Milano: "Cara mamma, ti scrivo da piazza Vetra, dove mi trovo detenuto per desideri sconnessi"⁷².

Detenuto, dunque, non nelle prigioni della famiglia, della morale, della chiesa, o delle imposizioni sociali, ma in quella prigione senza sbarre che consiste nell'estenuante e crudele rincorsa degli impulsi immediati e sconnessi.

Le parole scritte sul bordo di quel manifesto pubblicitario non sono diverse, in fondo, dalla sentenza che Eraclito - filosofo scontroso e solitario - scriveva 2500 anni fa: "difficile e la lotta contro il desiderio, poiché ciò che esso vuole lo compera a prezzo dell'anima".

Anche l'altro grande mito della cultura radicale, quello della libertà, appare carico di ambiguità. Infatti una libertà individualisticamente intesa finisce per contraddirsi. Una libertà che non sa aspettare, arretrare, rinunciare, rispettare, giunge inevitabilmente a negare la libertà di chi è vicino a me ed è più debole di me.

Se il mio desiderio è legge a se stesso, se la mia libertà è diritto supremo, allora il modello di convivenza che risulta dalla somma di queste libertà egoistiche non è quel mondo della fratellanza universale e dell'universale sorriso sbandierato dalla cultura radicale, ma è piuttosto il mondo del conflitto universale, della lotta senza scrupoli ove, la libertà forte del forte vince sempre sulla indifesa libertà del debole.

Queste brevi considerazioni critiche possono, forse bastare a testimoniare le contraddizioni pericolose che minano in profondità una concezione dell'uomo, quella radicale, dove i desideri liberati diventano carcere e dove la suprema libertà di ogni individuo si trasforma nella legittimazione del dominio del più forte sul più debole.

⁷² Cit. in BAUSOLA A., *Le diverse matrici culturali: bilancio di un decennio*, in AA. VV., *Società italiana e coscienza giovanile verso gli anni '80*, Vita e Pensiero, Milano 1980, 46.

Parte terza

ALIENAZIONE DELL' UOMO E PROGETTO DI LIBERAZIONE L'UMANESIMO MARXISTA

1. LA CRISI DEL MARXISMO

Il marxismo oggi non è più di moda. Le vetrine delle librerie, le terze pagine dei giornali, i dibattiti pubblici sono riservati ad altri argomenti. Per certa cultura risulta addirittura di cattivo gusto tornare a parlare di marxismo. Solo vent'anni fa non c'era argomento più vivo per conferenze e discussioni pubbliche. Le sale si riempivano per Gramsci, il materialismo storico, il neomarxismo. Oggi Marx sembra morto.⁷³

Molti tirano un sospiro di sollievo. E sarebbe legittimo, se con ciò volessero esprimere la soddisfazione di poter affrontare oggi un confronto più sereno, serio, meno emotivo, sloganistico e superficiale con il marxismo di quanto fosse possibile qualche anno fa.

Ma spesso quel respiro di sollievo significa invece semplicemente la fine di una grande paura, la rimozione del confronto con un cliente scomodo, che aveva la capacità di richiamare problemi indisponibili e di provocare a testimonianze esigenti di azione e di pensiero.

Rimane tuttavia innegabile, in questi nostri anni, la "crisi" del marxismo e la drastica caduta di aspettative e di fiducia nei suoi confronti.

Si tratta, forse, anzitutto di un fenomeno di "rigetto" nei confronti di un argomento sul quale, negli anni scorsi si erano consumate enormi energie intellettuali ed emotive. Una sorta di "stanchezza", dunque, che segue un dibattito caratterizzato da punte di complessità e di invadenza tali da provocare gradatamente assuefazione e disinteresse.

⁷³"Marx è morto!" titolava in copertina un recente numero di Storia illustrata (ottobre 1985) e riportava un dibattito tra illustri esponenti italiani della cultura e della politica sui "marxisti pentiti".

Ma la crisi del marxismo non è solo un fatto esteriore, legato alle mutevoli ondate delle mode culturali. E' una crisi connessa anche con l'emergere di debolezze teoriche gravi e profonde nel sistema di pensiero marxista.

Alcuni pilastri portanti del marxismo, sottoposti ad analisi accurata, hanno rivelato gravi falle. Pensiamo alla "teoria del plusvalore", cardine della teoria economica di Marx. Oppure ai gravi problemi sorti a proposito della dottrina del "materialismo storico", secondo cui la cultura è essenzialmente dipendente dalla struttura economica.

Oppure, ancora, pensiamo alla smentita che storicamente hanno avuto nel mondo occidentale le "profezie" di Marx sull'inevitabile proletarizzazione delle masse, l'impoverimento della classe operaia, la polarizzazione della lotta di classe, il crollo finale del capitalismo.

In terzo luogo, infine, si fa certamente sentire, in questa crisi del marxismo, il peso tragico della storia del "marxismo realizzato" nel nostro secolo con i suoi Gulag, i suoi eccidi, le sue aggressioni militari.

Ancora negli anni Sessanta era significativo che la lotta di liberazione e l'affermazione dei popoli nuovi avvenisse sotto il segno del marxismo. Oggi, gli esempi dell'Afghanistan, dell'Indocina, del Corno d'Africa sono lì ad attestare che non è più così, e che spesso le lotte di liberazione dei popoli sono volte contro regimi marxisti.

Un'intera generazione formatasi a diretto contatto con la dottrina marxista, e di cui i "nuovi filosofi" francesi possono essere un po' il simbolo, è rimasta scossa nel profondo dalle successive vicende della Cecoslovacchia, dell'Afghanistan, dell'indocinese "popolo delle barche".

Vicende che hanno rivelato che anche la barbarie può nascondersi sotto il volto umano di regimi ispirati al marxismo.⁷⁴

Eppure, nonostante l'innegabile crisi che oggi attraversa, il marxismo rimane una delle grandi idee forza del nostro tempo. Non solo perché studiare Marx significa ancora oggi andare alle radici di una visione dell'uomo e della storia che tiene sotto le proprie bandiere una fetta ancora consistente del mondo. Ma anche perché il marxismo ha certamente degli enormi meriti storici.

"Abbiamo imparato dal marxismo - scriveva anni fa Norberto Bobbio che certo marxista non è - a vedere la storia dal

⁷⁴ cfr. LEVY B.H., *La barbarie dal volto umano*, Marsilio ed., Venezia 1977.

punto di vista degli oppressi, guadagnando una nuova immensa prospettiva sul mondo umano".⁷⁵

E un intransigente avversario e critico acuto del marxismo come Karl Popper affermava da parte sua: "Il marxismo scientifico è morto. Il suo senso della responsabilità sociale e il suo amore per la libertà devono seguire a vivere".⁷⁶

Il marxismo, insomma, rimane un grandissimo fenomeno storico che non può essere liquidato frettolosamente, o in termini di disprezzo. Parlare del marxismo risulta però enormemente difficile, quasi scoraggiante, "non solo per il numero, l'estensione e la profondità dei problemi che implica, ma anche per la situazione attuale della ricerca e della riflessione su Marx.

Al tempo di Stalin, molto dogmatico e poco dialettico, benché difendesse la dialettica e condannasse il dogmatismo - il compito era più semplice.

"Tutta la filosofia marxista fu riassunta da lui in sette tesi: quattro si riferiscono al metodo dialettico, tre al materialismo filosofico. Era il credo filosofico marxista con assoluta proibizione di togliere, aggiungere o mutare qualche cosa".⁷⁷

Ma con la destalinizzazione il dibattito ha ripreso forza e con esso il conflitto delle diverse scuole ed interpretazioni. Cosicché oggi il marxismo si presenta come un complesso arcipelago. Per cui a detta di qualcuno, bisognerebbe ormai parlare non più di "marxismo" ma di "marxismi", al plurale.

Oltre alla difficoltà costituita dalla vastità dell'argomento, c'è un'ulteriore difficoltà nel parlare di marxismo. Il forte rischio cioè, di affrontare l'argomento a partire da pregiudizi e precomprensioni fuorvianti.

Il più grosso fraintendimento (e il più diffuso) consiste nella scorrettezza di confondere sistematicamente, quando si parla di marxismo, due piani diversi del discorso: il piano teorico (del pensiero di

⁷⁵ BOBBIO N., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino.

⁷⁶ POPPER K.R. *La società aperta e i suoi nemici*, cit. in ANTISERI D., *La filosofia del linguaggio*, Morcelliana, Brescia 1973, 232.

⁷⁷ DALLE NOGARE P., *Umanesimi e anti umanesimi*, Coines, Roma, 1980, 87.

Marx e della tradizione dottrinale che da lui parte) e il piano storico-concreto (il piano, cioè, dei tentativi di realizzazione storico-politica della prospettiva di Marx). E invece:

"Tale distinzione a livello metodico e estremamente importante per non procedere a salti con il discorso; perché altrimenti si incorre nel rischio che quando si parla di marxismo viene continuamente invocata, per provare o per negare certe cose, la sua realizzazione pratica nell'Unione Sovietica."⁷⁸

"Il marxismo vuol essere una dottrina della fierezza operaia, dell'orgoglio dei produttori. (...) Non è una dottrina che valorizza gli elementi marginali che il marxismo chiamerebbe "sottoproletari".⁷⁹

In questo senso sarebbe gravemente errato confondere il marxismo con una delle molteplici varianti del populismo. Il marxismo, pur nella sua forte tensione umanistica, pretende di essere qualcosa di più di una semplice opzione preferenziale per i poveri.

"Tutta la problematica, tanto viva nel mondo cattolico, della "esclusione" e della "emarginazione", di coloro che sono fuori dal momento produttivo, è profondamente estranea alla tradizione marxista. Il discorso marxista è quello della centralità dei produttori".⁸⁰

Altre parole chiave come "materialismo", "borghesia", "rivoluzione", ecc. sono esposte a fraintendimenti che snaturano la comprensione del pensiero di Marx.

2. LA VITA E L'OPERA DI MARX.

1. Di fronte alla miseria operaia.

Karl Marx nacque a Treviri in Germania, nel 1810 da una famiglia borghese. Intrapresi inizialmente gli studi di legge, preferì poi

⁷⁸ GOISIS G., *Atlante del marxismo*, pro manuscripto, Trento 1976, 26.

⁷⁹ Ibidem, pp. 18-19. Nel Manifesto del 1848 Marx ed Engels scrivono che il sottoproletariato (quelli che oggi chiamiamo gli emarginati), "rappresenta la putrefazione passiva degli strati più bassi della vecchia società" e che esso "per le sue stesse condizioni di vita sarà (...) disposto a farsi comprare e mettere al servizio di mene reazionarie" (Il Manifesto, Ed. Riuniti, Roma 1974, p. 73).

⁸⁰ GOISIS G., op. cit., 19.

seguire i suoi crescenti interessi filosofici e si laureò in filosofia all'Università di Jena.

Le sue idee radicali e le sue posizioni rivoluzionarie, che già gli avevano precluso la possibilità di nomina accademica in una Università tedesca, si espressero nella sua attività di pubblicista, in vari scritti (tra cui, nel 1848, il Manifesto del Partito Comunista composto insieme all'amico Friedrich Engels), e negli impegni legati all'Associazione Internazionale dei Lavoratori (o "Prima Internazionale"), fondata nel 1854.

Costretto ad espatriare, Marx si trasferì, con la sua famiglia, nel 1849, a Londra ove lavorò instancabilmente per decenni al suo capolavoro di analisi economica: *Il Capitale*. Ma il compito era così imponente che l'opera restò incompiuta alla sua morte (avvenuta nel 1883), essendo apparso un solo volume mentre egli era ancora in vita. Marx soffrì per le sue idee e la sua vita fu spesso dura, talvolta disperata.

"Mia moglie è malata - scriveva da Londra nel 1852 - , la piccola Jenny è malata, Lenchen (la governante) ha una specie di febbre nervosa. Il dottore non potevo e non posso chiamarlo, perché non ho denaro per le medicine. Da otto o dieci giorni nutro la famiglia con pane e patate, ed è anche dubbio che io riesca a scovarne oggi".⁸¹

In effetti, se non fosse stato per l'aiuto morale ed economico dell'amico Engels, più agiato, difficilmente Marx avrebbe potuto sopravvivere e scrivere ciò che scrisse.

La scelta di vita del Marx diciottenne appare chiara in un suo tema scolastico dal titolo: "Riflessioni di un giovane sulla scelta di una carriera".

"La storia - scriveva Marx - esalta sopra tutti gli uomini quelli che si sono nobilitati lavorando per il bene di tutti; l'esperienza dimostra che i più felici furono quelli che resero felice il maggior numero di esseri (...); quando abbiamo scelto la carriera che meglio ci permette di operare per il bene dell'umanità, gli impegni che assumiamo non possono

⁸¹ cit. in DOGNIN P.D., *Introduzione a Karl Marx*, Città Nuova, Roma 1972, 26.

prostrarci, perché altro non sono che il sacrificio che facciamo per la felicità di tutti".⁸²

L'orientamento cui Marx rimase fedele per tutta la vita e che cerco di realizzare attraverso il suo impegno nelle organizzazioni dei lavoratori, ma soprattutto col suo lavoro teorico di analisi dell'economia capitalista.

Ad un amico che lo invitava ad un congresso operaio, Marx impegnato nella stesura del primo libro de *1 Capitale*, rispondeva;

"...Non potrò andarvi, ne lo voglio, perché non è possibile un'interruzione di qualche durata del mio lavoro. Io ritengo molto più importante per la classe operaia ciò che faccio con questo lavoro che non tutto ciò che potrei fare personalmente in un congresso qualunque".⁸³

E a chi gli rimproverava di non essere sollecito nel rispondere alla corrispondenza, ribatteva:

"Perché non le ho risposto? Perché durante questo periodo sono stato sull'orlo della fossa. Dovevo quindi utilizzare ogni istante di cui mi era possibile lavorare per portare a termine la mia opera, alla quale ho sacrificato salute, fortuna e famiglia. Spero che questa spiegazione non abbia bisogno di altre aggiunte. Io me ne infischio degli uomini cosiddetti "pratici" e della loro saggezza. Se uno volesse comportarsi come un bue, potrebbe naturalmente volgere le spalle alle pene dell'umanità e preoccuparsi solo della propria pelle. Ma io mi sarei considerato veramente non pratico, se fossi crepato senza portare a termine il mio libro, almeno in manoscritto".⁸⁴

Questo impegno di Marx non lo si comprende se non nel contesto della miseria operaia nel periodo del decollo industriale: orari di lavoro massacranti, dalle 12 alle 16 ore al giorno; massiccio impiego delle donne e dei bambini anche nei lavori più pesanti e malsani; salari appena sufficienti alla semplice sopravvivenza fisica; nessuna forma (almeno agli inizi) di previdenza o assistenza contro infortuni, malattia, vecchiaia; divieti di associazione sindacale; ondate periodiche di

⁸² cit. ibidem, 15-16.

⁸³ cit. ibidem, 33.

⁸⁴ cit. ibidem, 16.

disoccupazione; urbanizzazione massiccia con assenza di alloggi, di assistenza sanitaria, di scuole, di altri servizi essenziali.

Dagli scritti anche occasionali di Marx (come gli articoli di giornale) emerge questa situazione drammatica.

"Alle due, alle tre, alle quattro del mattino, fanciulli di nove o dieci anni vengono strappati ai loro sporchi letti e costretti a lavorare fino alle dieci, undici, dodici di notte, per un guadagno di pura sussistenza; le loro membra si consumano, la loro figura si rattrappisce, i tratti del volto si attendono e la loro umanità s'irrigidisce completamente in un torpore di pietra orrido solo a vedersi".⁸⁵

Ed ecco l'elenco di Marx degli operai di una manifattura:

"...duecentosettanta erano sotto i diciotto anni, quaranta sotto i dieci anni, dieci avevano solo otto, e cinque solo sei anni. Giornata lavorativa che andava dalle dodici alla quattordici ore; lavoro notturno; pasti irregolari, per lo più presi negli stessi locali di lavoro, che sono appestati dal fosforo. Dante avrebbe trovato che questa manifattura supera le sue più crudeli fantasie infernali".⁸⁶

E infine, un amaro giudizio (purtroppo non lontano dalla nostra attualità) sulla disoccupazione:

"L'economia non conosce...l'operaio disoccupato, l'uomo operaio che si trova fuori di questo rapporto di lavoro. Il ladro, il mendicante, il disoccupato, l'affamato, il lavoratore miserabile e delinquente, sono figure che non esistono per l'economia, bensì per altri occhi, per quelli del medico, del giudice, del becchino, dello sbirro...".⁸⁷

L'ispirazione profonda dell'opera di Marx sta dunque in questa indignazione di fronte alla miseria operaia.

2) Il socialismo scientifico.

⁸⁵ cit. ibidem, 37.

⁸⁶ cit. ibidem, 38.

⁸⁷ cit. ibidem, 40.

Ma Marx non era il primo ad indignarsi per la condizione di vita dei lavoratori. La sua originalità e la sua grandezza non stanno qui. Anzi, si può dire che l'opera di Marx è un invito a superare il movimento della semplice indignazione.

È tempo che il socialismo non sia solo pio desiderio, sete di giustizia, buona volontà, animo indignato. È ora che il socialismo diventi scienza, cioè dottrina rigorosa, capace di analizzare i meccanismi sociali e i rapporti economici, in grado di indicare gli strumenti ed i soggetti che dovranno compiere un cambiamento radicale della società.

Le precedenti dottrine socialiste e i loro sostenitori (i cosiddetti "socialisti utopisti") si erano soffermati sui fini (una società più giusta, più libera, più equilibrata) ma avevano trascurato la questione dei mezzi necessari alla realizzazione dei fini.

Marx, in una lettera ad Engels, affermava che:

"Gli utopisti volevano le stesse cose che loro due volevano per quanto riguardava i fini, ma che non sapevano porsi il problema dei mezzi. Infatti essi capiscono quello che si deve fare, cioè una società basata sull'uguaglianza economica, però non sanno come arrivarci e non si pongono neppure il problema del come arrivarci." ⁸⁸

Marx mira, insomma, a dare una risposta razionale, rigorosa, fondata, al desiderio di giustizia delle classi diseredate. E la sua analisi la porta ad individuare precise condizioni di cambiamento.

Marx scopre che la società capitalistica, così potente e brutale, non è invulnerabile né invincibile. La rivoluzione non è impossibile: questa società porta dentro di sé delle contraddizioni tali, degli squilibri tali, che la porteranno inevitabilmente al crollo.

La grandezza dell'opera di Marx consiste nell'aver analizzato e chiarito queste contraddizioni del capitalismo e nell'aver in tal modo rinnovato potentemente la tensione verso una società più giusta e più umana.

"Marx modellò una nuova specie di socialismo: esso non era "utopistico" ma "scientifico". Fu chi amò "scientifico" perché basato su un'analisi dello sviluppo della società

capitalistica che riteneva la venuta del socialismo non una semplice riforma, ma una inevitabilità storica". ⁸⁹

In tal modo possiamo capire la forza di attrazione del marxismo e il suo fascino. È il fascino straordinario che ispira da una parte ogni impegno di liberazione dell'uomo e di costruzione della giustizia e, dall'altra, la scienza.

Queste due idee combinate insieme - l'idea di liberazione dell'uomo e l'idea di conoscenza scientifica - hanno fatto del marxismo, come dice Lucio Colletti, "un congegno teorico formidabile".

Ma quale concezione dell'uomo è presente nel pensiero di Marx?

3. ASPETTI DELL'ANTROPOLOGIA MARXIANA.

1) Il concetto di alienazione.

La concezione marxiana dell'uomo non è nata tanto nei libri o all'interno di un sistema filosofico, ma sulle barricate di Parigi del 1848 e dentro le fabbriche disumane del primo capitalismo industriale.

Prima di dare una definizione di uomo, di elaborarne un concetto, Marx ha sentito il bisogno di guardare l'uomo concreto, di descriverne la sofferenza e lo sfruttamento.

Marx, soprattutto nei suoi scritti giovanili, esprime questa situazione di sfruttamento, oppressione, disumanizzazione dell'uomo usando un termine, tratto da Hegel, che farà storia: il termine alienazione.

Alienazione indica la condizione dell'uomo che non è più se stesso, che è diventato qualcosa d'altro, che si è perduto come uomo. "È la perdita di sé", dice Marx nei manoscritti economico filosofici del 1844. È "l'uscire fuori di sé da parte dell'uomo".

Il concetto di alienazione permette a Marx di fotografare perfettamente la condizione dell'uomo nella società capitalista: l'uomo non è più se stesso, è espropriato della sua umanità, è altro da sé, non si possiede più, non è padrone di se stesso ma è schiavizzato.

Infatti, secondo Marx, la società capitalistica scardina ciò che rende "uomo" l'uomo, perché altera radicalmente quell'operazione attraverso cui l'uomo realizza se stesso: il lavoro.

⁸⁸ GOISIS G., op. cit., 52.

⁸⁹ GILL R., *Il pensiero economico moderno*, il Mulino, Bologna 1969, 51-52.

Il lavoro che dovrebbe essere il momento di realizzazione di se stesso da parte dell'uomo, è a tal punto snaturato nella società capitalistica da trasformarsi invece nel momento di suprema schiavitù.

2) L'uomo alienato nel lavoro.

Nella definizione marxiana di uomo è centrale il concetto di lavoro. L'uomo è, per Marx, "l'essere che produce i suoi mezzi di sussistenza"⁹⁰. Nell'Ideologia Tedesca (dal 1846), Marx si pone la domanda: che cosa distingue l'uomo dagli animali, qual è l'essenza dell'uomo, ciò che fa "uomo" l'uomo?

E risponde in questi termini:

"Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica".⁹¹

L'atto della produzione del lavoro, sta alla radice dell'umanità dell'uomo. L'uomo realizza se stesso attraverso la trasformazione, insieme agli altri uomini, della natura.

"L'uomo può vivere umanamente, cioè farsi in quanto uomo, umanizzando la natura secondo i suoi bisogni e le sue idee, insieme agli altri uomini. Il lavoro sociale e antropogeno. E distingue l'uomo dagli altri animali: l'uomo infatti può trasformare la natura, realizzarsi in essa, umanizzarla, può fare di essa il suo corpo inorganico".⁹²

Il lavoro è dunque il momento più alto di "umanizzazione" e di crescita dell'uomo.

Ora, una radicale violazione del valore umanizzante del lavoro si manifesta nello sfruttamento capitalistico del lavoro umano.

Se consideriamo il lavoro reale svolto dall'uomo nella società capitalistica vediamo che si tratta di un lavoro costrittivo, ripetitivo,

abbruttente, frantumato. La materia prima non è dell'operaio, gli strumenti di lavoro neppure, il prodotto del lavoro nemmeno.

La divisione del lavoro, la specializzazione, la catena di montaggio mutilano l'operaio della sua creatività ed umanità.

L'uomo, nel lavoro, non è realizzato ma alienato. Nel lavoro non si ritrova più uomo, bensì meno uomo.

Ma procediamo con ordine. Marx distingue due momenti dell'alienazione dell'uomo nel lavoro.

1. Anzitutto è alienante l'atto del lavoro, cioè il modo e le condizioni in cui l'operaio è costretto a lavorare. Se pensiamo alle condizioni di lavoro di quel tempo, agli ambienti di lavoro, agli orari, ai ritmi, alle fatiche, comprendiamo quanto dice Marx nei seguenti passi:

"Certamente, il lavoro produce per i ricchi cose meravigliose; ma per gli operai produce soltanto privazioni. Produce palazzi, ma per l'operaio spelonche. Produce bellezza, ma per l'operaio deformità. (...) Produce cose dello spirito, ma per l'operaio idiotaggine e cretinismo"⁹³. "Nel suo lavoro l'operaio non si afferma, ma si nega, si sente non soddisfatto ma infelice, non sviluppa una libera energia fisica e spirituale, ma sfinisce il suo corpo e distrugge il suo spirito. Perciò l'operaio solo fuori del lavoro si sente se stesso; e si sente fuori di se (alienato!) nel lavoro. E' a casa propria se non lavora; e se lavora non è a casa propria".⁹⁴

Il lavoro che dovrebbe essere il momento umano della vita, risulta abbruttente e disumano. Da attività che realizza l'uomo e lo distingue dagli animali, si tramuta nell'esatto opposto, e l'uomo si riduce alle sue funzioni animalesche: "il bestiale diventa l'umano, e l'umano il bestiale".⁹⁵

2. L'alienazione riguarda non solo l'atto del lavoro ma anche il prodotto del lavoro. Il prodotto, infatti, non appartiene al lavoratore ma al capitalista. Nel prodotto, l'operaio non vede una sua creatura, un oggetto da lui modellato e che a lui ritorna come specchio della sua umanità. Il prodotto diventa "merce" del padrone, che il padrone vende

⁹⁰ Cit. in VANNI ROVIGHI S., *Uomo e natura*, Vita e Pensiero, Milano, 1980, 29.

⁹¹ MARX K., *Ideologia Tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1971, 8.

⁹² REALE ANTISLRI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, La Scuola, Brescia 1983, 3 vol., 146.

⁹³ MARX K., *Manoscritti economico-filosofici del '44*, Einaudi, Torino 1970, 74. Pagine bellissime sul lavoro alienato si trovano in questi manoscritti, specie al paragrafo XXII "Il lavoro estraniato"

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ibidem.

traendone ricchezza e, dunque, maggior forza nei confronti dell'operaio. La creatura dell'operaio, il prodotto del lavoro, non è segno di realizzazione umana ma strumento di ulteriore oppressione:

"La vita che egli (l'operaio) ha dato all'oggetto, gli si contrappone ostile ed estranea (...); quanti più oggetti l'operaio produce, tanto meno egli ne può possedere e tanto più va a finire sotto la signoria del suo prodotto, del capitale".⁹⁶

L'uomo, dunque, nella società capitalista è alienato, privato del suo valore di uomo. E alla radice di tale alienazione sta il tradimento radicale - d'parte del sistema economico capitalista - della vocazione umanizzante del lavoro umano.⁹⁷

L'essenza dell'uomo è il lavoro. Si può dire che l'uomo dovrebbe esistere per lavorare, nel senso che egli realizza pienamente se stesso nell'opera di trasformazione della natura insieme agli altri uomini .

L'assurdo dell'organizzazione capitalista del lavoro sta nel ribaltamento di questo rapporto: l'uomo non vive per realizzarsi nel lavoro, ma lavora per guadagnarsi la semplice sussistenza biologica.

Il lavoro da essenza dell'uomo è ridotto a banale strumento di sussistenza. Così l'uomo svende la sua essenza (il lavoro) per guadagnare un'esistenza biologica di tipo animale:

"L'uomo (...) fa della sua attività vitale, della sua essenza (cioè del lavoro) soltanto un mezzo per la sua esistenza".⁹⁸

Ma qual è il motivo profondo di questa "degenerazione" del lavoro da modalità di realizzazione a strumento di alienazione dell'uomo?

a) La radice profonda dell'alienazione del lavoro è, secondo Marx, l'esistenza della proprietà privata. La proprietà privata (che diventa inevitabilmente proprietà di pochi, forti e ricchi, contro la povertà dei

più) è all'origine di quel meccanismo che costringe l'uomo a dover vendere il proprio lavoro come una merce, per guadagnarsi da vivere.

Ora, la società capitalista è quella in cui si esprime più compiutamente la "prepotenza" della proprietà privata. Il sistema economico capitalista è infatti quello in cui: una sola classe, la borghesia, ha la proprietà dei mezzi di produzione, cioè dei moderni strumenti di lavoro; i lavoratori, invece, non sono proprietari dei mezzi di produzione, ma posseggono solo la loro "forza lavoro" (le loro braccia, loro muscoli, ecc.) che sono perciò costretti a vendere al capitalista come una merce.

b) Ma il capitalista non paga mai fino in fondo la merce-lavoro. Solo una parte del lavoro è pagato. L'economia capitalista si fonda su un furto di lavoro operato sistematicamente dai capitalisti, che su questo furto (il furto di quello che Marx chiama il plusvalore) fondano la loro prosperità economica.

La dottrina economica di Marx cerca di dimostrare la realtà di questo furto. "Il plusvalore - dira Engels - è il mistero della produzione capitalista".

Questi sono dunque i passaggi schematici attraverso cui Marx smaschera le radici e i meccanismi dell'alienazione del lavoro.

3) L'alienazione religiosa.

L'alienazione economica e l'alienazione fondamentale. Da essa traggono origine altre forme di alienazione, di espropriazione dell'uomo della sua dignità di uomo:

- l'alienazione sociale, cioè la divisione della società in classi con il dominio di una classe sulle altre;
- l'alienazione politica che si concretizza nell'esistenza di uno Stato che controlla e opprime;
- l'alienazione filosofica che consiste nella elaborazione e accettazione di giustificazioni teoriche dell'ingiustizia e dell'oppressione;
- e infine l'alienazione religiosa in virtù della quale l'uomo paralizza la propria volontà di lotta e di ribellione aspettandosi realizzazione e felicità da un dio che egli stesso si è costruito come rifugio illusorio alla sua miseria.

⁹⁶ Ibidem, 72.

⁹⁷ Il valore umanizzante del lavoro è affermato da Giovanni Paolo II° nella "Premessa" della *Laborem exercens* con queste parole di sapore marxiano: "Il lavoro è una delle caratteristiche che distinguono l'uomo dal resto delle creature (...); solo l'uomo ne è capace e solo l'uomo lo compie, riempiendo al tempo stesso con il suo lavoro la sua esistenza sulla terra. Così il lavoro porta con sé un particolare segno dell'uomo e dell'umanità, il segno di una persona operante in una comunità di persone; e questo segno determina la sua qualifica interiore e costituisce, in un certo senso, la sua stessa natura" (sottolineature mie).

⁹⁸ Ibidem, p. 78

Marx non ha particolare interesse nei confronti della religione. La questione religiosa è per lui del tutto secondaria tanto che egli arriverà ad una posizione di sostanziale disinteresse nei suoi confronti, per concentrarsi esclusivamente sull'analisi economica.

Questo va tenuto preliminarmente presente quando si parla della concezione marxista della religione. Concezione che rimane comunque degna di attenzione e su cui ci soffermiamo.

Sappiamo già che l'alienazione economica e non quella religiosa è l'alienazione fondamentale. Tuttavia quella religiosa è per Marx l'alienazione più tipica ed evidente. Non è la più importante - dice Marx - ma la prima in cui ci imbattiamo non appena riflettiamo su noi stessi.⁹⁹

La religione nasce come risposta illusoria alla situazione di miseria che l'uomo vive. Gli uomini, impossibilitati dall'oppressione e dall'ingiustizia a realizzarsi e a trovare felicità sulla terra e nella storia, proiettano in un essere immaginario - Dio - le loro aspirazioni più profonde, come per metterle al sicuro.

Marx si rifà qui al pensiero di Ludwig Feuerbach (1804-1812) che aveva ampiamente descritto questo meccanismo di proiezione. Secondo Feuerbach, scrive Goisis:

"L'uomo che si trova in una condizione individuale e sociale di miseria, proietta in Dio le proprie caratteristiche, i propri attributi alienati. Così, ad esempio, l'uomo vive in una condizione di infelicità: in questo contesto Dio diverrà la felicità somma; l'uomo vive in una condizione di disamore e di egoismo: Dio sarà la carità somma; l'uomo vive in una condizione storica di impotenza: Dio sarà per l'uomo l'onnipotente. E' una sorta di sostituzione o, come direbbe la psicologia, di compensazione".¹⁰⁰

La religione, insomma, è frutto di un'umanità delusa e infelice che cerca la rivincita nei confronti della sua condizione ingiusta e crudele, alimentando la fede in un immaginario essere felice, giusto buono che chiama Dio.

La religione è nello stesso tempo:

a) la percezione di una situazione di sofferenza;

b) l'arretramento di fronte ad essa;

c) il cercare rifugio in una consolazione illusoria che viene da un Dio potente, buono, giusto che risponde ai nostri desideri.

Scrive lo stesso Feuerbach:

"Dio è l'ottativo (il desiderativo) del cuore umano (...) è l'eco del nostro grido di dolore. (...) La natura non ascolta i lamenti dell'uomo, è insensibile alle sue sofferenze. Perciò l'uomo fugge dalla natura, dalle cose visibili, e si rifugia nel proprio intimo per trovare qui ascolto alla propria sofferenza. Qui egli esprime i segreti che lo soffocano, qui allevia il proprio cuore oppresso. Questo conforto del cuore, questo segreto che ha potuto rivelarsi, questa sofferenza che ha potuto effondersi è Dio. Dio è una lacrima dell'amore versato nel più profondo segreto sulla miseria umana".¹⁰¹

Marx - a differenza di Feuerbach - ritiene che le sofferenze dell'uomo non vanno imputate alla "natura" ma ad una struttura sociale ed economica sfruttatrice e oppressiva.

Ma, al di là di questa critica (che pure è fondamentale), egli ricalca Feuerbach. Ecco il passo famosissimo di Marx tratto dalla "Introduzione" alla sua Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico (1843):

"La miseria religiosa è insieme espressione della miseria reale e protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, l'anima di un mondo senza cuore, lo spirito di uno stato di cose privo di spirito. La religione è l'oppio del popolo. La soppressione della religione in quanto felicità illusoria del popolo ' il presupposto della sua vera felicità".

E poco sopra scriveva:

"La lotta contro la religione è quindi, indirettamente, la lotta contro quel mondo del quale la religione è l'aroma spirituale".

⁹⁹ cfr. ORFÈI R., *Marxismo e umanesimo*, Coines, Roma 1970, 182.

¹⁰⁰ GOISIS G. op. cit. pp. 32-83. Da questo testo ho tratto tutte le considerazioni che seguono.

¹⁰¹ FEUERBACH L., cit. in REALE ANTISERI, op. cit., 131.

La religione è, dunque, senza mezzi termini, qualificata da Marx: "misericordia"; "oppio del popolo"; "aroma" che permette di accettare una situazione disgustosa; "felicità illusoria" che va soppressa affinché sia possibile la lotta per una felicità reale.

Tuttavia è interessante notare (e lo si coglie da una lettura attenta della citazione sopra riportata) che la critica di Marx alla religione è complessa, e questa complessità lascia spazio ad alcune annotazioni importanti.

Anzitutto la critica marxiana non è la superficiale critica di tipo illuminista alla religione. Marx non liquida la religione semplicemente come imbroglio dei preti e dei padroni, come inganno creato ad arte per gli sprovveduti.

Egli dice: "è il sospiro della creatura oppressa". E con ciò, in accordo con Feuerbach, riconosce il carattere profondamente umano della religione.

"Per Marx (...) la religione affonda le sue radici in una esperienza autentica di umanità per quanto ferita (il sospiro): l'umanità è in catene e si rivolge verso l'esperienza religiosa".¹⁰²

Ma c'è di più. Quando Marx dice: la religione è "protesta contro la miseria reale", attribuisce alla religione una certa forza di contestazione, anche se mal indirizzata.

"Qui si mette in evidenza che la religione ha una carica e una potenzialità critica, è un no e un rifiuto nei confronti di un mondo avvertito come vuoto e privo di anima. In questa frase viene adombrata la valenza critica del fenomeno religioso ossia la forza che ha la religione come capace di abituare l'uomo ad una realtà elevata, nobile, sublime e, quindi, a renderlo attrezzato anche a dire di no nei confronti di un mondo vuoto di umanità".¹⁰³

Il giudizio di Marx sulla religione rimane, nel suo complesso, negativo. I rilievi fatti non pretendono di "battezzare" Marx ma intendono solo mostrare la complessità e la ricchezza (svilupata nella storia successiva del marxismo) del pensiero di Marx a proposito della alienazione religiosa.

¹⁰² GOISIS G. op. cit., 91.

¹⁰³ cit. in REALE ANTISERI, 153.

4) La liberazione dell'uomo.

Descritta e analizzata la condizione di alienazione dell'uomo, la grande domanda che sta di fronte a Marx riguarda un possibile cammino di liberazione. Liberazione che, se vuole essere autentica, dovrà rimuovere le cause profonde dell'alienazione, non semplicemente le manifestazioni più evidenti.

Il superamento dell'alienazione non verrà dunque da semplici operazioni di chiarificazione intellettuale, di propaganda dottrinale, ma da una rivoluzione sociale che sani alla radice la situazione, eliminando la proprietà privata.

"I filosofi fino ad ora hanno interpretato il mondo: ora si tratta di trasformarlo", dice Marx nell'ultima delle sue Tesi su Feuerbach (1845).

Trasformare il mondo in profondità significa operare una rivoluzione. Quello di "rivoluzione" è un concetto fondamentale del marxismo. Eppure comporta gravi problemi, perché nel pensiero di Marx convivono due teorie della rivoluzione difficilmente componibili:

- a) una teoria volontaristica (o "romantica") della rivoluzione, secondo cui la rivoluzione sarà essenzialmente frutto della volontà, dell'impegno, dell'abilità strategica dei lavoratori, dei loro capi e delle loro organizzazioni;
- b) una teoria fatalista (o "determinista"), propria del Marx maturo, secondo il quale la rivoluzione sarebbe comunque avvenuta a causa delle linee di tendenza e delle contraddizioni dell'economia capitalista che sarebbe andata inevitabilmente incontro al crollo.

In questo contesto la rivoluzione è frutto delle leggi dell'evoluzione storica, e non della "carica ideale" della classe operaia: "la classe operaia - arriva a dire Marx - non ha da realizzare alcun ideale".

Questa ambiguità del pensiero di Marx sulla rivoluzione peserà fortemente sulla storia successiva del marxismo perché, come è facilmente intuibile, da queste due teorie della rivoluzione derivano delle strategie politiche profondamente diverse.

Ma, comunque la rivoluzione avvenga, qual è il tipo di società (e di umanità) che Marx si attende alla fine del processo rivoluzionario?

Doveva trattarsi di una società senza proprietà privata, senza classi, senza Stato, e di un'umanità libera di realizzarsi al riparo da ogni alienazione.

Tuttavia Marx non è per nulla ricco di particolari riguardo a questa società del futuro.

"Con una certa brutalità egli scansa le richieste degli amici e dei discepoli che gli chiedono di precisare più chiaramente e più puntualmente qual era l'ideale di società socialista alternativo al capitalismo. Spesso le sue risposte sono evasive: "il socialismo sarà quello che creeranno i nostri figli". Questa espressione equivaleva a dir e che egli non sapeva nulla in quel momento. (...) Altre volte invece, per andar incontro agli ambienti operai, che nella propaganda spicciola e minuta desideravano dipingere a colori vivaci l'ideale verso cui dovevamo muoversi, Marx faceva delle concessioni alla mentalità dei suoi contemporanei, però con la coscienza lucida e chiara di fare affermazioni che riguardavano l'ordine del desiderio. Egli aveva talora sulla bocca questa frase: lo non sono un profeta!, alludendo con disprezzo a quei socialisti che, viceversa, pensavano di poter prevedere quale sarebbe stata la società socialista, dopo la rivoluzione. Altre volte ancora, lasciandosi anche trasportare da quello che era il suo sogno profondo, cercava di tratteggiare schematicamente quale potrebbe essere una società realmente liberata. I temi centrali delle cose desiderate sono per esempio: un lavoro da cui sia stato eliminato l'elemento pena, fatica, ripetizione; un lavoro simile all'arte; una società in cui l'uomo lavori semplicemente il tempo necessario per mantenere se e la sua famiglia; una società in cui le condizioni di lavoro possano venire decise dalla base".¹⁰⁴

Marx accenna talvolta anche all'uomo nuovo che deve succedere alla rivoluzione: e ne parla in termini di un "uomo totale", cioè integro, non mutilato, padrone delle propri e possibilità, creatore della propria esistenza, finalmente liberato da tutto ciò che lo rendeva meno uomo ed estraneo a se stesso (alienato).

E' in questa sua potente aspirazione ad un "compiuto umanesimo", in questa sua attenzione a che l'uomo sia riconosciuto concretamente come uomo che il pensiero di Marx, pur con i suoi limiti strutturali, è e sarà vivo.

Vivo contro sistemi economici oppressivi, contro strutture di potere ingiuste e brutali che ancor oggi mortificano l'umanità dell'uomo. E' vivo anche, paradossalmente, contro quei regimi politici dispotici che proprio del marxismo hanno preteso di essere la realizzazione storica.

Parte quarta

LA CULTURA NICHILISTA Il tramonto dell'uomo

1. L'ESPERIENZA DEL NULLA.

Parlare di nichilismo significa occuparsi di una delle manifestazioni più sconcertanti della cultura contemporanea. Sconcertante già a partire dalla parola che la identifica.

"Nichilismo" deriva dal latino "nihil" che significa "nulla". Ma il nulla è, appunto, nulla. Il nulla non esiste. E poi il nulla non è rappresentabile: perché ogni rappresentazione è rappresentazione di qualcosa. Ma allora, che senso ha parlare di nichilismo, cioè di nullismo?

Il nichilismo non è studio del nulla, perché il nulla non può essere oggetto di studio. Il nulla però, inteso come vuoto, come assenza di significato, come crollo delle certezze, come caduta dei valori è tuttavia oggetto di esperienza da parte dell'uomo d'oggi. Il nichilismo allora, non è tanto una teoria del nulla, quanto una riflessione sull'esperienza del nulla.

L'anima del pensiero nichilista è la scoperta e la denuncia (talvolta soddisfatta, più spesso sofferta) del nulla di cui è intessuta la vita dell'uomo.

"L'esperienza del nulla è l'esperienza fondamentale veramente caratteristica del nostro tempo, anche se viene

¹⁰⁴ GOISIS G., op. cit., 67-68.

repressa...Tale esperienza è il vero fondamento di ogni forma di nichilismo moderno".¹⁰⁵

Quest'esperienza del nulla è per lo più oscura e nascosta. O, addirittura, fuggita perché inquietante e sconvolgente. Gli uomini, proprio nel momento in cui sono sfiorati dall'esperienza del vuoto e del non senso, si sottraggono ad essa e si rifugiano nella sicurezza degli impegni e delle faccende quotidiane. Solo qualcuno ha il coraggio di voltarsi a fissare il nulla che sta alle spalle della rassicurante visione quotidiana delle cose.

"Forse un mattino andando in un'aria di vetro arida,
rivolgendomi, vedrò compirsi il miracolo:
il nulla alle mie spalle, il vuoto dietro di me,
con un terrore di ubriaco.
Poi come su di uno schermo, s'accamperanno di gitto
Alberi, case, colli per l'inganno consueto.
Ma sarà troppo tardi; ed io me ne andrò
zitto tra gli uomini che non si voltano, col mio segreto".

Questa poesia di Montale è una perfetta espressione della scoperta del nulla. Sono proprio i poeti e i pensatori profetici coloro che sanno formulare ciò che di nascosto e profondo (e inconfessato) agisce in un'epoca: "L'età, in cui ci troviamo gettati, è l'età di un grande declino e dissolvimento... Questa età è segnata dall'assenza di certezze: niente e saldo, niente poggia su ferma fede" (Nietzsche)

Questa esperienza del nulla - così caratteristica dell'uomo contemporaneo - coincide con la scoperta del crollo di ogni certezza, di ogni fede, di ogni senso, significato, valore.

Perciò - a rigore - non è possibile parlare di un'antropologia nichilista: il nichilismo - nei suoi esiti più radicali - segna piuttosto la crisi di ogni "antropologia", la totale frantumazione dell'umano nei mille rivoli del non senso.

L'uomo - diceva Foucault - non è che un volto disegnato sulla sabbia del mare: privo di consistenza e di durata, esposto alla immediata dissoluzione. Tra i discorsi contemporanei sull'uomo siamo così giunti a quello che più radicalmente nega credito e fiducia all'uomo stesso.

Ma per cogliere in profondità i tratti caratteristici del pensiero nichilista, è utile rifarsi brevemente ai significati fondamentali con cui il termine "nichilismo" è stato usato in Occidente: un significato prevalentemente storico-politico, riferito alla storia russa dell'Ottocento; e un significato più propriamente filosofico, precisato soprattutto dall'opera di Friedrich Nietzsche.

2. IL NICHILISMO RUSSO TRA MODERNITÀ E DEMONIACO.

Nella seconda metà dell'Ottocento, nella Russia zarista, l'opinione pubblica conservatrice definiva spregiativamente "nichilisti" gli esponenti di un movimento di emancipazione che propugnava - avvalendosi anche di metodi terroristici - una radicale riforma del sistema sociale e politico.

Erano soprattutto studenti ed intellettuali, impegnati contro le istituzioni antiquate e repressive dello zarismo in nome degli ideali di libertà, di uguaglianza, di autonomia maturati nella cultura dell'Occidente europeo.

La loro critica coinvolgeva l'intera tradizione russa, e si spingeva fino alla negazione (teorica e pratica) dei sistemi di valori, degli ideali, delle credenze cui tale tradizione si manteneva salda.

Con il suo romanzo "Padri e figli" (1861) il celebre scrittore Turgenev (1818-1883) aveva messo in circolazione una interpretazione positiva del Nichilismo.

Bazarov, il protagonista di *Padri e figli*, è mosso da ideali di rinnovamento sociale, politico, culturale. Armato di spregiudicatezza critica, egli smaschera "la pretesa sacralità di valori, di convinzioni, di istituzioni e mostra come in realtà essi siano solo strumenti di conservazione sociale, ammantati di assoluto.

Bazarov è l'uomo del dubbio, della diffidenza, del sospetto: nulla va accettato come degno di rispetto, se prima non ha superato l'esame critico della ragione.

"Nichilista - dice Turgenev - è un uomo che non si inchina davanti a nessuna autorità, che non accetta nessun principio alla cieca, qualunque sia il rispetto che lo circonda".¹⁰⁶

¹⁰⁵ MELTE B., *La luce del nulla*, Queriniana, Brescia 1983, 37.

¹⁰⁶ TURGENEV, *Padri e figli*, cit. in PENZO G., *Il nichilismo*, Città Nuova, Roma 1976, 12.

Il nichilismo di Bazarov è, dunque, lo strumento critico che produrrà la liberazione dell'uomo russo dai ceppi della tradizione, dell'autoritarismo e della superstizione religiosa.

La critica alla religione - questo grande pilastro di sostegno del sistema zarista e particolarmente importante: per Bazarov bisogna rimpiazzare il Dio cristiano del mistero, dei dogmi e della paura con una religione razionale dell'umanità.

Il conflitto è tra religione e scienza. Alla religione, superstizione, va sostituita la scienza, riconosciuta come valore centrale e forza trainante della nuova società. Essa dovrebbe garantire il benessere generalizzato e il più grande vantaggio per ognuno, secondo gli insegnamenti dell'utilitarismo inglese, cui Bazarov sembra ispirarsi.

Ciò a cui mira Bazarov è, in fondo, la modernizzazione della Russia sul modello di quanto avvenuto - sotto la spinta dell'illuminismo e dell'industrialismo - nelle nazioni dell'Occidente europeo.

Per questo è necessario che anche l'uomo russo abbracci il progresso contro la conservazione, la modernità contro la tradizione, la ragione scientifica contro la fede religiosa.

Il nichilista presentatoci da Turgenev non è affatto un uomo senza valori. E' un contestatore radicale dei valori e delle istituzioni tradizionali, ma in nome di altri valori (scienza, libertà, uguaglianza) che egli ritiene autentici.

Il romanzo di Turgenev suscitò scalpore, ed accese un turbine di discussioni che assicuraronο uno straordinario successo al termine "nichilista". Una parola - come abbiamo visto - usata con una coloritura essenzialmente storico-politica, anche se non era priva di suggestioni filosofiche.

Colui che - nella cultura russa caricò più fortemente di accenti filosofici e religiosi (antireligiosi) il termine "nichilismo", fu Fedor Dostoevskij (1821-1881), col suo romanzo "I demoni" (1871-72).

Un'opera vasta, ricchissima, complessa che si dovrebbe leggere non tanto come un pamphlet politico scagliato contro il movimento nichilista, ma come un grande romanzo filosofico sul problema dell'ateismo e del male.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Cfr. GROSSNAN L., *Dostoevskij*, Garzanti, Milano 1977, Gogol e Dostoevskij, Paoline, Roma 1978, 200 e ss..

E' vero che il romanzo - prendendo spunto da un fatto di cronaca - narra le fosche vicende di un gruppo di "nichilisti" che, alla fine, progettano ed attuano l'assassinio di un loro compagno per timore di delazioni. Tuttavia Dostoevskij, supera la cronaca e la storia russa: trae spunto da esse per sviluppare un discorso che tocca in profondità le dimensioni e i problemi eterni dell'esistenza umana.¹⁰⁸

Il nichilismo, per Dostoevskij, non è una posizione sociale o politica: è prima di tutto una condizione esistenziale di sradicamento dell'uomo dalle condizioni essenziali che danno un senso davvero umano alla vita.

E tra queste condizioni vi è la dimensione religiosa. Al fondo del nichilismo sta, dunque, la decisione orgogliosa e luciferina di fare a meno di Dio, di spezzare i legami con lui.

I nichilisti si proclamano benefattori dell'umanità e difensori del popolo: ma essi, in realtà, disprezzano il popolo, se ne sono allontanati e hanno preteso di giudicarlo a partire dalle superficiali categorie dell'illuminismo europeo: intellettuali miopi e astratti, che svendono con leggerezza la grande tradizione religiosa russa alle mode "parigine".

"Né la Russia, né il popolo! - urla Sàtov, con gli occhi scintillanti -. (...) Voi non solo non vi siete accorti del popolo, voi lo avete considerato con un disprezzo disgustoso, unicamente perché nel popolo immaginate di trovare il popolo francese, ed anche in questo soltanto i parigini, e vi vergognate che il popolo russo non fosse tale. E questa è la nuda verità! E chi non ha popolo non ha nemmeno Dio! Sappiate per certo, che tutti quelli che cessano di capire il proprio popolo e perdono i propri legami con lui, perdono anche subito, a misura di ciò, la fede patria, diventano o atei indifferenti. Io parlo giusto!

EVDOKIMQV (pp.200-201) ricorda come il titolo del romanzo dovesse essere, inizialmente, *L'ateismo* e cita Dostoevskij che nel 1809, mentre progettava la sua opera, scriveva: "Ho intenzione di scrivere un grande romanzo, il cui soggetto sia l'ateismo, più precisamente: una parabola dell'ateismo (...) Scrivere quest'ultimo romanzo, e poi non importa se muoio, perché avrà detto tutto..."

¹⁰⁸ MIRSKIJ D.S., *Storia della letteratura russa*, Garzanti, Milano 1965, 296). "I demoni, sebbene siano un romanzo di cospirazione terroristica, riguardano qualcosa che non ha nulla a che vedere con il reale movimento terroristico. (Essi) si muovono chiaramente su di un piano diverso da quello della vita russa del tempo"

Questo è un fatto che si riscontra. Ecco perché anche voi tutti, ed anche noi tutti siamo ora o ignobili atei, o indifferenti, corrotti rifiuti e niente più!"¹⁰⁹

Lo sradicamento dal popolo e dal Dio cristiano che il popolo porta con se, genera la follia del nichilismo.

Venuto meno il profondo senso religioso della vita che la tradizione russa conserva come un deposito prezioso, l'uomo diventa "demone" nei confronti dell'altro uomo e si immette nel vortice della solitudine, del terrore, della violenza.

E questo è un peccato dell'intelletto che divorzia dalla vita che si rivolta contro le proprie radici esistenziali per seguire solo la fredda logica del calcolo.

Ma quando l'uomo perde il contatto con la vita viva e reale; quando ama la propria astratta filosofia più della verità incarnata; quando si inebria di una libertà assoluta che arriva alla bestemmia: allora l'uomo ha perduto se stesso, la propria consistenza di uomo, e ha imboccato la strada del nulla.

"Voi siete contro la vita - grida Dostoevskij, vibrante di collera contro gli intellettuali astratti -. Voi imponete alla vita le vostre astrazioni. Siete dei teorici, non avete terreno sotto i piedi. Anzitutto bisogna diventare qualcuno, incarnarsi, divenire se stessi, una persona... Ma voi, che siete delle ombre, un nulla... un sogno, vi si può attraversare con lo sguardo".¹¹⁰

Reciso orgogliosamente il legame con la vita religiosa del popolo, il nichilista è disposto a tutto: la strada è aperta all'arbitrio totale.

"Se non c'è Dio, io sono un dio (;..) Se Dio c'è, tutta la volontà è sua, e sottrarmi alla sua volontà io non posso. Se no, tutta la volontà è mia, e son costretto a proclamare l'arbitrio. (...) Perché tutta la volontà è diventata mia".¹¹¹

Così Kirillov - uno dei grandi protagonisti dei Demoni, arriverà al suicidio: "Io sono obbligato ad uccidermi, perché il momento più alto del mio arbitrio è uccidere me stesso".¹¹²

¹⁰⁹ DOSTOEVSKIJ F., *I demoni*, Garzanti, Milano 1977, 39-40.

¹¹⁰ cit. in EUOOKIMOV, op. cit., 160.

¹¹¹ DOSTOEVSKIJ F., *I demoni*, Garzanti, Milano 1977, 657.

¹¹² Ibidem.

E gli altri arriveranno all'assassinio: in nome di un'umanità concepita secondo schemi astratti essi teorizzano il terrore; in nome di una giustizia universale praticano l'assassinio politico.

"Partendo dalla libertà illimitata - dice uno di loro - giungo al dispotismo senza limiti".

Nelle pagine profetiche e sconvolgenti della sua opera, Dostoevskij ci narra dunque l'esperienza rovinosa e suicida di un'umanità in preda al demoniaco: un'umanità che, perso ogni rapporto con il divino, corre verso l'abisso.

Il nichilismo non è ormai più un movimento politico-sociale, come per Turgenev: è la più micidiale malattia dello spirito cui l'umanità sia esposta. E di questa "malattia" un altro grande pensatore sarà, nello stesso tempo, annunciatore, vittima e medico: Friedrich Nietzsche.¹¹³

3. NIETZSCHE, TESTIMONE E PROFETA DEL NICHILISMO.

1) L'annuncio della crisi.

Chi fu davvero Friedrich Nietzsche? Un raffinato cultore degli studi classici; un elegante stilista della lingua tedesca; l'ultimo grande metafisico dell'Occidente; un megalomane ammalato, tormentato da disturbi psichici che lo porteranno alla follia; un poeta della solitudine e della disperazione?

Nietzsche (1844-1900) rimane un enigma. I suoi scritti complessi e spesso oscuri svelano e nascondono: e forse sarà impossibile giungere ad una formula che definisca la ricchezza del suo pensiero. Tuttavia nessuno può dubitare dell'influenza profondissima che Nietzsche ha esercitato su tutta la cultura del Novecento.

"Nietzsche, che sta alle soglie del nostro secolo, può essere ritenuto il pensatore profetico più importante del nostro tempo e del nostro mondo".¹¹⁴

¹¹³ Per un confronto fra DOSTOEVSKIJ e NIETZSCHE, molto belle le pp. 225-244 di Henri De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia 1978.

¹¹⁴ WELTE B., op. cit., 33.

In particolare Nietzsche appare un riferimento obbligato per chiunque voglia capire che cosa si intende oggi per "nichilismo": egli infatti fu "un grande testimone del nulla".¹¹⁵

Con Nietzsche, il termine "nichilismo" non indica più soltanto un atteggiamento etico, politico o religioso (o, se si preferisce, antireligioso); e neppure indica soltanto una condizione esistenziale di vuoto e di disperazione.

Con Nietzsche il termine "nichilismo" diventa la fondamentale chiave di lettura e di spiegazione dell'intero corso della nostra civiltà.¹¹⁶

Nietzsche è anzitutto, l'annunciatore di una catastrofe. Egli si presenta come "il profeta di un offuscamento e di un'eclisse di sole, di cui probabilmente non si è ancora mai visto sulla terra l'uguale".¹¹⁷

E dice, ancora, di se stesso: "Conosco la mia sorte. Un giorno sarà legato al mio nome il ricordo di qualcosa di enorme: una crisi, quale mai si era vista nella terra, la più profonda collisione della coscienza...".¹¹⁸

Questa catastrofe, questa crisi, questa collisione della coscienza è "l'avvento del nichilismo".

"Descrivo ciò che verrà: l'avvento del nichilismo. Posso descriverlo ora perché si produce qualcosa di necessario: i segni di ciò sono dappertutto, ormai non mancano per questi segni che gli occhi. Qui non esalto né biasimo il fatto che ciò avvenga: credo che ci sia, nelle crisi più grandi, un movimento in cui l'uomo si ripiega su se stesso nel modo più profondo; che poi l'uomo si riprenda, che riesca ad uscire da queste crisi, è una questione di forza: è possibile...
Quella che racconto è la storia dei prossimi due secoli".¹¹⁹

E cos'è il nichilismo così drammaticamente annunciato come destino della civiltà occidentale per i prossimi due secoli?

Nietzsche stesso se lo chiede, e risponde con precisione:

"Che cosa significa nichilismo? Che i valori supremi si svalorizzano. Manca il fine; manca la risposta al "perché?"¹²⁰

La storia dei prossimi due secoli sarà dunque segnata da questa esperienza: l'uomo sperimenterà (già sta sperimentando) il crollo di tutti i valori tradizionali e finirà "per non credere più in nessun valore"¹²¹; egli dovrà vivere nell'assenza del "fine" (il "ciò per cui vale la pena...") perché tutti i fini si dimostreranno fasulli; e la domanda eterna sul "prece" (qual è il fondamento della vita) rimarrà inesorabilmente senza risposta.

Questa è la condizione del nichilismo: vivere senza valori, senza significati, senza certezze. Il nichilismo è il futuro, il destino dell'Occidente. Questo futuro parla già con cento segni, questo destino si annuncia dappertutto; tutte le orecchie sono già ritte per questa musica del futuro. Tutta la nostra cultura europea si muove già da gran tempo con una tensione torturante che cresce di decennio in decennio, come se si avviasse verso una catastrofe: inquieta, violenta, precipitosa; come un fiume che vuole sfociare che non si rammenta più, che ha paura di rammentare...".¹²²

Il nichilismo è alle porte. Perché? Chi ha cospirato contro i grandi valori della civiltà Occidentale?

La risposta di Nietzsche è sconcertante. Il nichilismo non è la corruzione accidentale di una cultura sana. E' invece il frutto spaventoso di una storia corrotta. Il nichilismo non è stato introdotto da forze nuove, ostili alla tradizione occidentale:

"...Sono gli stessi nostri valori precedenti che in esso (nel nichilismo) tirano la loro ultima conclusione; perché il nichilismo è la logica, pensata fino in fondo, dei nostri grandi valori e ideali".¹²³

La grande madre del nichilismo è la stessa civiltà occidentale che oggi ne è vittima. Il nichilismo è lo sbocco conseguente di una civiltà che, fin dalle sue origini remote, ha scelto il nulla e ha negato la

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ Cfr. VERRA V., voce "Nichilismo" in *Enciclopedia del Novecento*.

¹¹⁷ NIETZSCHE F., *La gaia scienza*, Mondadori, Milano 1971, 194.

¹¹⁸ NIETZSCHE F., *Ecce homo*, Adelphi, Milano, 139.

¹¹⁹ NIETZSCHE F., Frammenti postumi (1887-88), cit. in *Humanitas*, n 1/1982, 81.

¹²⁰ NIETZSCHE F., *La volontà di potenza*.

¹²¹ NIETZSCHE F., Frammenti postumi cit. in *Humanitas* op. cit. p. 81

¹²² NIETZSCHE F., Frammenti postumi, cit. in KÜNG, *Dio esiste?*, Mondadori, Milano 1979, 435.

¹²³ Ibidem

vita. La cultura occidentale "non si rammenta più... ha paura di rammentare": ma questa è la verità.

Certezze, valori, significati si sfaldano, si sciolgono come neve al sole, perché le loro radici affondavano, fin dall'origine, nel nulla.

Questa è la rivelazione di Nietzsche: oggi assistiamo al crollo definitivo di una civiltà che fin dalle sue radici era marcia e destinata fatalmente alla rovina.

2) Le radici del nichilismo

Le due grandi radici della civiltà occidentale sono il cristianesimo e il platonismo (il pensiero metafisico). A queste due radici bisogna rifarsi per comprendere in profondità l'attuale avvento del nichilismo.

Il cristianesimo è nichilista perché dice no alla vita. Il cristianesimo ha insegnato all'Occidente che la vita, questa vita concreta dell'uomo e del mondo, è - in realtà - nulla.

Il cristianesimo, infatti, è anzitutto - secondo Nietzsche - negazione del qui ed ora in nome dell'al di là: è un esercizio crudele e sistematico di svalutazione della dimensione sensibile, concreta, temporale del vivere in nome di una dimensione perfetta, che in realtà non esiste.

Il cristianesimo ripudia "la terra" e le preferisce un "cielo" inesistente: e così questa vita è completamente svalutata, nullificata.

La dimostrazione più chiara di quest'anima nichilista del cristianesimo è la predilezione cristiana per i deboli, i poveri, gli ammalati, i vecchi. In questa predilezione si esprime, secondo Nietzsche l'astio e il risentimento nei confronti della vita sana, realizzata, felice.

Il cristianesimo è la religione della pietà e della compassione. Prende le difese non della vita nella sua pienezza, ma della debolezza e della malattia. Della vita il cristianesimo ama ciò che più sa di morte: malattia, vecchiaia, sofferenza.

Amare la vita significa invece respingere la morte e tutto ciò che sa di morte. Questo - per Nietzsche - è vivere davvero:

"Che cosa significa vivere? Vivere - ecco quel che significa: respingere senza tregua da se qualcosa che vuole morire; vivere vuol dire essere crudeli e spietati contro tutto ciò che

sta diventando debole e vecchio in noi e non soltanto in noi".¹²⁴

Il cristianesimo, ponendosi dalla parte dei deboli, dei condannati dalla vita, dei malriusciti, sforzandosi in ogni modo di difendere coloro che meriterebbero di venir travolti, difende le ragioni della morte. Così esso denigra la vita, la nega: dice no alla vita, considera la vita nulla.

Ecco l'anima nichilista del cristianesimo, questa religione alimentata dal sordo risentimento degli uomini deboli e mala ti nei confronti di quella piena e gioiosa vitalità che è loro negata.¹²⁵ Il cristianesimo è un'epidemia, è il veleno della vita. E sono ormai duemila anni che questo veleno è entrato in circolo nelle vene della cultura occidentale.

D'altra parte il cristianesimo non è che una volgarizzazione religiosa del platonismo: è un "platonismo per il popolo".

Nietzsche chiama "platonismo" il filone vincente della filosofia greca (e occidentale) incentrato su una serie di antitesi, di contrapposizioni tra ciò che è buono, vero, perfetto e ciò che è cattivo, falso, imperfetto.

Il platonismo è il pensiero dualista che vive delle opposizioni tra al di qua e al di là, sensibile e sovrasensibile, materia e spirito, corpo e anima, umano e divino. E in tali opposizioni il primo termine (al di qua, sensibile, materia, corpo, umano) è destituito di ogni valore e considerato "nulla" rispetto al secondo termine.

In tal modo è negata consistenza all'essere reale, e la vita concreta ha perduto il suo proprio significato:

"Quando non si pone il centro di gravità della vita nella vita ma nell'al di là - nel nulla - si toglie alla vita ogni centro di gravità".¹²⁶

Nietzsche ritiene di aver ormai smascherato questa opzione nichilista che sta alle radici della civiltà occidentale:

¹²⁴ NIETZSCHE F., *La gaia scienza*, op. cit., 61.

¹²⁵ Il vero fondatore del cristianesimo non è Gesù (il quale fu un "santo anarchico", ribelle contro la religione e le istituzioni del tempo), ma l'Apostolo Paolo (cfr. paragrafo 68 di Aurora). Per una discussione e una contestazione puntuale delle tesi di NIETZSCHE sul cristianesimo, cfr. SCHELER M., *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano 1975.

¹²⁶ NIETZSCHE F., cit. in MOUNIER E., *L'affrontamento cristiano*, Ecumenica Editrice, Bari 1984, 99.

"Il concetto di "Dio" inventato in opposizione alla vita. (..) Il concetto di al di là, di "mondo vero" inventati per svalutare l'unico mondo che esista - per non lasciare alla nostra realtà sulla terra alcun fine, alcuna ragione, alcun compito. I concetti di "anima", di "spirito" e infine anche di "anima immortale", inventati per spregiare il corpo, per renderlo malato...".¹²⁷

Nietzsche si assume il compito di denunciare tutto questo. La sua filosofia vuole essere un: "attentato a due millenni di contronatura e depauperamento dell'uomo"¹²⁸, una "accetta che reciderà alla radice il "bisogno metafisico" degli uomini".¹²⁹

D'altra parte, ciò che cristianesimo e platonismo hanno da lungo tempo e in molti modi preparato - dice molto bene Hans Küng riferendosi a Nietzsche:

"lentamente aleggia nella nostra epoca. Tutta questa grande evoluzione porta pienamente a coscienza il nichilismo finora latente, e ciò significa che: "Tutto è privo di senso", "assurdità", "nostalgia del nulla", (...), "rifiuto radicale del valore, del senso, della desiderabilità". (...)...il nichilismo è la convinzione della nullità, e cioè della contraddittorietà, assurdità e mancanza di valore della realtà. In questa realtà non c'è connessione, non c'è senso, non c'è valore, tutto è nulla".¹³⁰

E' quanto platonismo e cristianesimo hanno insegnato all'Occidente e che oggi emerge drammaticamente ma lucidamente alla coscienza dell'uomo contemporaneo.

3) La morte di Dio

Il frutto più alto e nello stesso tempo terrificante di questo cammino dell'Occidente verso il nulla è la morte di Dio:

¹²⁷ NIETZSCHE F., *Ecce homo*, cit. 145.

"...per Nietzsche l'essenza della storia dell'Occidente e il nichilismo, inteso nel suo significato originario come infedeltà alla terra, come conferire valore a ciò che sta al di là della stessa, al niente: la vita e il pensiero assumono il niente come essere..." BERTOC., in *Humanitas*, n 1/1982, 94.

¹²⁸ Ibidem, 75.

¹²⁹ Ibidem, 92.

¹³⁰ KÜNG H., *Dio esiste?*, op. cit., 437.

"Il maggiore degli avvenimenti più recenti - che "Dio è morto", che la fede nel Dio cristiano è diventata inaccettabile - comincia già a gettare le sue ombre sull'Europa".¹³¹

L'uomo contemporaneo è - di fatto - ateo. Anche se è inconsapevole di ciò, anche se dice ancora di credere in Dio, egli fa a meno di Dio nella sua vita: Dio è morto nel cuore degli uomini.

Ci vorrà tempo perché ci si renda conto di ciò e perché, soprattutto, si colga la drammaticità di questa "morte". Ma è inevitabile che la svalorizzazione dei valori (il nichilismo) di cui oggi l'Occidente è testimone, finisca per coinvolgere anche il valore dei valori, cioè Dio.

In un brano memorabile de "La gaia scienza", Nietzsche - con il suo linguaggio fatto di immagini - descrive in modo ineguagliabile questa scoperta. E' una delle pagine più significative del pensiero contemporaneo, e vale la pena leggerla per intero.

"L'uomo folle. Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: "Cerco Dio!" E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. "E' forse perduto?" disse uno. "Si è perduto come un bambino?" fece un altro. "Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? E' emigrato?" - gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: "Dove se n'è andato Dio? - gridò - ve lo voglio dire! Siamo stati noi ad ucciderlo: voi ed io! Siamo noi tutti i suoi assassini. Ma come abbiamo fatto questo? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che

¹³¹ NIETZSCHE F., *La gaia scienza*, op. cit. 194.

fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dei si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino ad oggi, si è dissanguato sotto i nostri coltelli; chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremmo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giochi sacri dovremmo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dei, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi apparteranno, in virtù di questa azione ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!"

A questo punto il folle uomo tacque, e rivolse di nuovo lo sguardo sui suoi ascoltatori: anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti. Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si spense. "Vengo troppo presto - proseguì - non è ancora il mio tempo. Questo enorme avvenimento e ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, il lume delle costellazioni vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano vedute e ascoltate. Quest'azione è ancor sempre più lontana da loro delle più lontane costellazioni: eppur son loro che l'hanno compiuta!"¹³²

Colui che annuncia la morte di Dio è un "uomo folle". Folle perché il suo annuncio implica il crollo definitivo delle impalcature intellettuali e morali, dell'orizzonte di significato dell'uomo occidentale.

Le categorie del pensiero e dell'azione non possono più essere le stesse dal momento che Dio è morto.

Non si può più vivere e pensare come prima. L'uomo folle ha capito questo, ed in preda ad un lucido terrore, circondato dalle ombre di una notte interiore che ha bisogno di una lanterna la mattina, si reca presso gli altri uomini. Atei anch'essi.

Ma di un ateismo superficiale e banale: essi stanno al mercato, continuano la loro vita come prima. Per loro, "incorreggibili zucconi e buffoni delle idee moderne"¹³³, l'essere senza Dio è un alleggerimento del cuore e della coscienza: se la ridono dell'uomo folle così sconvolto dal fatto che Dio non esiste.

Ma l'uomo folle non dice, "Dio non esiste". Egli usa un'espressione di ben altra intensità: "Dio è morto!"

Il problema di Nietzsche non è tanto quello dell'esistenza o meno del "oggetto Dio". Egli mette tutto l'accento sul significato esistenziale (ed epocale) della negazione di Dio: se tutto ciò in cui l'uomo ha storicamente trovato sostentamento (mare), significato (orizzonte), calore (sole) per la sua vita si rivela illusorio, allora il cuore dell'uomo piomba improvvisamente nella disperazione e nel terrore.

E l'uomo è caricato di un peso (tutto il peso dell'esistenza) che lo può schiacciare. Nel momento in cui l'uomo scopre che "Dio è morto" la sua conoscenza ha fatto un balzo in avanti (perché - secondo Nietzsche - è vero che Dio e tutti gli dei sono nulla).

Ma la sua esistenza è "un eterno precipitare", "all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati". Come dice Valerio Verra,

"Tutto il peso della tesi niciana: "Dio è morto" si concentra sul suo significato storico, nel senso che è stata la storia a portare lentamente alla luce il fatto che Dio non era altro che un insieme di pseudovalori nichilistici consumatisi e, alla fine, rivelatisi come tali. In questo senso (...) il problema dell'esistenza o inesistenza di Dio come realtà in se è relativamente privo di interesse rispetto a quello veramente urgente della portata storica della morte di Dio, come scomparsa, per certi aspetti tragica e per altri esaltante, di quello che gli uomini per secoli hanno creduto e vissuto come Dio, fondandovi sopra una civiltà che appare ora del tutto priva di senso e di motivazione".¹³⁴

Nietzsche, nella parabola dell'uomo folle, ha colto le conseguenze più remote e drammatiche dell'ateismo: momento supremo di verità e massimo sconvolgimento dell'esistenza umana.

¹³³ NIETZSCHE F., *Ecce homo*, op. cit., 82.

¹³⁴ VERRA V., voce "Nichilismo" in *Enciclopedia del Novecento*, 780.

¹³² *Ibidem*, 125-126.

In effetti ci vuole tempo perché gli uomini capiscano, in tutto il suo significato, il motto: "Dio è morto". Per questo l'uomo folle dice di essere venuto troppo presto.

E d'altra parte - nota acutamente Nietzsche - ci vorrà ancora più tempo perché alla morte di Dio segua la morte dell'ombra di Dio, cioè la fine di ogni "nostalgia di Dio".

"Dopo che Buddha fu morto, si continuò per secoli ad additare la sua ombra in una caverna - un'immensa orribile ombra. Dio è morto: ma stando alla natura degli uomini, ci saranno forse ancora per millenni caverne nelle quali si additerà la sua ombra. E noi, noi dobbiamo vincere anche la sua ombra!"¹³⁵

4) L'integrale fedeltà alla terra.

Con la "morte di Dio", l'esperienza della crisi ha toccato il suo apice: con Dio è crollato tutto ciò che era valore, significato, bontà, ideale, eroismo, fede, santità, amore. La terra ha perduto il suo orizzonte, il suo sole, il suo mare. L'uomo ha scoperto che "tutto è inganno". Ma ora, come continuare a vivere?

"Nietzsche raggiunge a questo punto la sua posizione caratteristica: il nichilismo non può essere ritardato, si deve piuttosto sopportarlo e affrontarlo. Questa è la proposta di Nietzsche: il nichilismo della debolezza deve trasformarsi nel nichilismo della forza!"¹³⁶

Non si tratta di superare il nichilismo con nuove illusioni, non si tratta, cioè, di ricostruire ideali, valori, significati: nuovi idoli che prima o poi conoscerebbero il loro crepuscolo. D'altra parte non ci si può limitare scetticamente a subire la vita lasciandosi tristemente sommergere dalla casualità dei fatti.

Bisogna operare una totale accettazione, che sia, nello stesso tempo, un totale ribaltamento: il nichilismo va considerato non come una condanna, ma come una vocazione. Dal momento della massima disperazione, deve trasformarsi nel momento di massima gioia.

Il nichilismo passivo della tristezza, della disperazione, della rinuncia si trasforma nel nichilismo attivo della accettazione integrale, totale della vita così come essa è. La morte di Dio non deve essere una perdita ma una grandiosa rinuncia attraverso cui l'uomo, vincendo se stesso (la sua brama di Dio) ritrova se stesso.

"Se non faremo della morte di Dio una rinuncia grandiosa e una continua vittoria su noi stessi, saremo noi a doverne sopportare la perdita".¹³⁷ "Da uomini che pregano, dobbiamo diventare uomini che bene-dicono".¹³⁸

Al "no" alla vita pronunciato da platonismo e cristianesimo e - con essi - da tutta la civiltà occidentale, deve subentrare un "sì" alla vita senza remore, una totale fedeltà alla terra.

E' questo il messaggio di Zarathustra, il personaggio cui Nietzsche mette in bocca la sua filosofia:

"Vi scongiuro, o fratelli, siate fedeli alla terra, e non credete a coloro che vi parlano di speranze ultraterrene. Essi sono dei manipolatori di veleni, lo sappiano o no".¹³⁹
"Un nuovo orgoglio mi ha insegnato l'io, e io lo insegno agli uomini: non ficcare più la testa nella sabbia delle cose del cielo, bensì portarla liberamente, una testa terrena, che crea il senso della terra!"¹⁴⁰

Una delle figure che Nietzsche usa per rappresentare questa integrale fedeltà alla terra e alla vita, è la figura del superuomo (Über-mensch). L'uomo che riesce a vivere radicalmente la morte di Dio e la fedeltà alla terra si pone "oltre" (über) l'orizzonte umano, diventa "oltreuomo", "übermensch".

Il superuomo è colui che sa sopportare la morte di Dio: colui che vive "con la sua terra senza cielo, con il suo al di qua senza al di là, con il suo mondo senza retromondo, con il suo corpo senz'anima spirituale".¹⁴¹

Il superuomo è la lucidità che sa guardare in faccia la realtà; è la fedeltà che si identifica con la terra; è la forza che accetta e che non fugge di fronte a ciò che è terribile e problematico:

¹³⁷ NIETZSCHE cit. in DIET E., Nietzsche, Cittadella, Assisi 1974, 13.

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1978.

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ KÜNG H. op. cit., p. 420

¹³⁵ NIETZSCHE F., *La gaia scienza*, cit. 114.

¹³⁶ KÜNG H., op. cit., 438.

"Questa specie di uomo - afferma Nietzsche - concepisce la realtà come essa è. E' abbastanza forte per farlo, non è estraniato, separato da essa, è identico a essa, contiene in se tutto ciò che la realtà ha di terribile e problematico, e solo ciò può fare la grandezza dell'uomo".¹⁴²

Un'altra potente immagine, connessa a quella del superuomo è la figura dell'Eterno ritorno dell'uguale. E' questo - secondo Nietzsche - "il più abissale dei pensieri":

"Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutto nella stessa sequenza e successione; e così pure questo ragno e questo lume di luna tra i rami e così pure questo attimo ed io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello della polvere!"¹⁴³

Il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale appare insopportabile e tremendo. Eppure è la condizione necessaria per vivere integralmente la morte di Dio e la fedeltà alla terra. La nostalgia di Dio non sarà vinta se la storia continuerà ad essere concepita in modo lineare e progressivo.

Perché, in questo caso, saranno ineliminabili le domande "teologiche" per eccellenza: da dove veniamo, verso dove andiamo, e quale è il senso della vita? E l'uomo sarà di nuovo vittima di qualche Dio, di qualche ideale, di qualche risposta ultraterrena.

Solo la circonferenza non ha punto d'origine (da dove), non ha fine (verso dove), non ha un senso. Ogni punto è origine, fine e senso. Concepire la storia come circonferenza significa sradicare le domande teologiche.

Significa attribuire ad ogni istante della storia (ad ogni punto) una totale pienezza di valore, senza bisogno di riferimenti che trascendano l'istante stesso.

¹⁴² NIETZSCHE, *Ecce homo*, op. cit., 141

¹⁴³ NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit. in KÜNG H., op. cit., 422.

L'accettazione del pensiero dell'Eterno ritorno segna la fine dell'epoca delle teologie. Ma segna anche la fine della morale, questa grande alleata della teologia nell'imporre alla vita vincoli e catene. Infatti, dice Italo Mancini:

"La motivazione più tipica dell'agire morale è l'irrecuperabilità del tempo e dell'azione, per cui non si deve sgarrare di fronte al fine. La chance non torna più, e allora ci vuole impegno. Ma se il tempo torna, se la chance si ripresenta, se l'istante non è un "unicum", allora non c'è bisogno di motivare, moralizzare e finalizzare l'evento perché tanto torna e ritorna incessantemente..."¹⁴⁴

La teoria dell'Eterno ritorno condensa in se i motivi più profondi del pensiero di Nietzsche. Essa è insieme "la forma estrema di nichilismo" (la fine del senso, del perché, del valore) e "il suo superamento" nella necessaria totale accettazione del destino.

La teoria dell'Eterno ritorno dell'uguale, sbarrando la porta ad ogni novità, garantisce la suprema autonomia della terra e l'ineluttabilità di un "sì" senza remore alla vita.

"Tutto va, tutto torna indietro; eternamente ruota la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire, eternamente corre l'anno dell'essere. Tutto crolla, tutto viene di nuovo connesso; eternamente l'essere si costruisce la medesima abitazione. Tutto si diparte, tutto torna a salutarsi; eternamente fedele a se stesso rimane l'anello dell'essere. In ogni attimo comincia l'essere; attorno ad ogni "qui" ruota la sfera "là". Il centro è dappertutto. Ricurvo è il sentiero dell'eternità".¹⁴⁵

A tanto doveva spingersi Nietzsche per riuscire a sostenere una fedeltà alla terra conquistata a prezzo della morte di Dio (di ogni dio). Ma questa è una fedeltà che ha il sapore amaro della costrizione nonostante i ripetuti inni di Zarathustra alla vita e la sua gioiosa e integrale accettazione dell'essere così come esso è.

¹⁴⁴ MANCINI I. *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Mondadori, Milano 1983, 16. Va detto che il pensiero dell'Eterno ritorno ha avuto molteplici interpretazioni. Alcune - anche autorevoli - opposte a quelle qui presentate.

¹⁴⁵ NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., 265-66.

Senza Nietzsche gran parte della cultura del Novecento sarebbe impensabile. La sua esperienza intellettuale ed, esistenziale è diventata emblematica per la nostra epoca.

"Egli è stato il grande profeta e testimone del nichilismo. Egli ha diagnosticato la distruzione dei valori ed ha proclamato ad alta voce l'avvento del nichilismo. Ha spinto lo sguardo dentro l'abisso del nulla ed "il nichilismo lo ha anche sperimentato ed accolto nella propria carne in maniera più tragica di altri (...). Tutto, in fondo, gli è andato a pezzi: la verità, la morale, la religione, la fede in Dio, il cristianesimo in generale, ma anche la fede nell'umanità, nella ragione, nella scienza umana, nella filosofia, nella cultura, nell'evoluzione e nel progresso. (...) In solitudine, senza donna, scolari, discepoli, senza professione, ambiente vitale e dimora fissa - egli si è sacrificato e ha osato sottoporre tutto a prova, per poterlo poi annunciare agli altri".¹⁴⁶

Infine Nietzsche è anche colui che ha cercato di pensare un non illusorio superamento del nichilismo.

Il superuomo, l'eterno ritorno e anche la volontà di potenza (di cui non abbiamo parlato) esprimono l'esigenza di un rapporto con la terra e con la vita radicalmente nuovo, contrassegnato da una identificazione gioiosa, libera, "solare" tra ogni istante dell'esistenza dell'uomo e la vicenda cosmica e storica.

Un tentativo, questo, altamente problematico o senz'altro insoddisfacente. Ma perseguito da Nietzsche con determinazione assoluta fino al momento in cui la sua mente verrà sopraffatta dalla follia.

E proprio negli ultimi suoi scritti, quelli che precedono il crollo finale della malattia, vediamo riaffiorare in termini struggenti seppure in modo occasionale una potente nostalgia di quel Dio di cui Nietzsche aveva così tenacemente annunciato la morte. Una insopprimibile nostalgia di amore, di calore, di felicità:

"Dà amore a me,
chi mi scalda ancora? chi mi ama ancora?"

Dà mani ardenti, dà bracieri per il cuore (...) ...
dà a me, te, nemico crudelissimo, anzi arrenditi a me!...
E' andato! Ecco anche lui fuggì,
il mio unico compagno, il mio grande nemico,
il mio sconosciuto, il mio dio carnefice! (...)
No! torna indietro!
Con tutte le tue torture!
Tutte le lacrime mie corrono a te
e l'ultima fiamma del mio cuore s'accende per te.
Oh torna indietro, mio Dio sconosciuto!
dolore mio! felicità mia ultima..."¹⁴⁷

4. LA DISSOLUZIONE DELL'UOMO IN TEMPO DI NICHILISMO.

Come ricordato all'inizio di questo capitolo, è improprio parlare di un'antropologia nichilista. Il nichilismo è un pianeta complesso e variegato, impossibile da ridurre ad unità.

Tuttavia vi sono alcune riflessioni e immagini che pensatori diversi (variamente sensibili alla cultura nichilista) hanno elaborato a proposito dell'uomo in questi ultimi anni. Cerchiamo di esporle brevemente a conclusione di questo capitolo.

1) L'uomo frantumato.

La prima riflessione riguarda la fine dell'unità e dell'identità del soggetto umano. Ogni visione unitaria dell'uomo appare al pensiero nichilista, un'indebita forzatura.

L'uomo è invece, molteplicità e differenza:

"Al modello unitario di una ragione capace di comprendere anche le contraddizioni, le discontinuità, le diversità (...) è subentrata l'esplosione di una miriade di unità e sotto-unità multiple, un'anarchia di atomi che reclamano ognuno una propria selvaggia autonomia e si avventurano simultaneamente in tutte le direzioni possibili, senza sceglierne né scartarne alcuna (...) Anzi essere la volontà e l'intelligenza che ordinano e compongono il caotico fluire della vita, l'uomo si accorge di essere solo il campo di battaglia delle centrifughe ed innumerevoli forze

¹⁴⁶ KÜNG H., op. cit., 440-441.

¹⁴⁷ NIETZSCHE, *Ditirambi di Dionisio* (1888), cit. in KÜNG H., op. cit., 442-43.

dell'esistenza, il devastato terreno sul quale esse si affrontano e si dilanano. (...)... non c'è più un vero individuo, un soggetto capace di passioni, bensì - in sua vece - un oscillante fascio di percezioni, stati d'animo e rappresentazioni psichiche".¹⁴⁸

Venuto meno ogni fondamento stabile, ogni orientamento sicuro, ogni regia riconosciuta, l'uomo non ha un nucleo permanente (la personalità) ma si scopre perennemente diviso, differente.

L'uomo non è più individuo (non-diviso) ma diviso (diviso). Ogni momento diverso crea un uomo diverso. E' la fine dell'epoca dell'identità (io sono me stesso) e si apre l'epoca della differenza (io sono sempre diverso).

Esaltare la differenza significa assolutizzare ogni istante ed ogni manifestazione della vita: non ha senso coordinare le molteplici forze vitali, e tanto meno subordinarle a qualche principio superiore.

Le categorie morali della responsabilità, della colpa, del perdono non hanno ragion d'essere:

"Perché pentirsi; senza la categoria dell'identità, dov'è la responsabilità? O perché essere coerenti, o mantenersi disciplinati, o magari obbedienti se non esiste identità?"¹⁴⁹

Ancora più radicalmente, la fine dell'identità e l'esaltazione della differenza rendono impossibile il dialogo: se nulla è comune (neanche il linguaggio e non solo tra me e gli) altri, ma anche tra i diversi "io" che mi costituiscono non è possibile la comunicazione che è proprio un far leva su ciò che è comune.

L'uomo frantumato è un uomo condannato alla incomunicabilità e alla perenne irrimediabilità.

2) L'uomo rizoma.

Un'immagine di successo, usata da alcuni pensatori francesi per indicare l'uomo del nichilismo, è l'immagine dell'uomo-rizoma contrapposto all'uomo-albero.¹⁵⁰

L'uomo non è più verticalità, tensione verso l'alto, risposta agli appelli del sole e del cielo: non esistono valori e imperativi assoluti. L'uomo non ha più radici fisse: i fondamenti sicuri e le certezze indubitabili sono crollati.

Non c'è più posto per l'uomo-albero: esso è un'illusione del passato. E' venuto il tempo dell'uomo senza radici, senza norme, senza leggi: l'uomo-rizoma.

"Siamo stanchi - scrivono Deleuze e Guattari - dell'albero. Non dobbiamo più credere agli alberi, né alle radici (...), ne abbiamo sofferto troppo. Niente è bello, niente è amevole, niente è politico, all'infuori degli steli sotterranei e delle radici aeree, il selvatico e il rizoma".¹⁵¹

Che cos'è il rizoma?

"Si tratta - dice Mancini - di un paradosso botanico. Non è tronco d'albero e neppure radice. E' un tronco che vive come radice, una radice che vive come un tronco, diramantesi, clandestinamente, sottoterra per aggiunte dalle direzioni impensate. In quanto non albero, il rizoma sta ad indicare il rifiuto totale dell'alto, del sopra, di ogni robusta verticalità; (un) procedere senza norma, senza legge, senza un codificato sistema di valori...In quanto non radice, il rizoma significa il rifiuto di ogni fondazione razionale, il rifiuto di ogni riduzione all'unità...".¹⁵²

L'uomo rizoma è un uomo che striscia, che non segue una sua legge ma si adatta alle situazioni (come il rizoma di adatta al terreno), che vive perfettamente a caso, libero da ogni radice e da ogni senso preordinato.

3) L'umanità formicaio

¹⁵⁰ Rizoma è anche il titolo del libro scritto insieme da Gilles DE DEUZE e Felix GUATTARI (trad. it. Pratiche Editrice, Parma 1977).

¹⁵¹ Cit. in MANCINI I., "Cultura giovanile...", p. 334.

¹⁵² Ibidem.

¹⁴⁸ MAGRIS C., "Mefistofele deluso" in Corriere della sera, 22 gen. 1979, p. 3.

¹⁴⁹ MANCINI I., "Cultura giovanile: dalla crisi dell'epoca nuova al pensiero negativo", Il Regno, 26 (1981), n. 14, p. 330.

La terza immagine dell'uomo nichilista è la formica. Un'immagine particolarmente efficace perché mostra come il nichilismo sia perfettamente integrabile dentro una società (come quella del capitalismo avanzato) sorretta da una sofisticata logica dell'organizzazione.

Le formiche "formano un rizoma animale di cui la maggior parte può essere distrutta senza che esso cessi di ricostruirsi".

Sono dunque il simbolo - anch'esse - di una resistenza clandestina invincibile alle coercizioni esterne.

Ma le formiche - come si diceva - rappresentano soprattutto l'organizzazione e la meccanicità. Sul modello delle formiche va pensata anche la società umana: una straordinaria, ammirevole frenesia spontanea di lavoro, di produttività di efficienza.

Ma nella totale a-significatività: senza coscienza, senza volontà, senza scelta, senza significati. Un mondo ove ciò che vale è il sistema: e il formicaio non si ferma perché una formica muore!

Con queste immagini di uomo e di umanità, siamo giunti al totale sovvertimento delle categorie tradizionali del pensiero umanistico. Il nichilismo ci presenta un uomo che, cercando la fedeltà integrale a se stesso, ha totalmente smarrito la sua statura di uomo. Recuperare la vera dimensione di questa statura e l'autentico senso di quella fedeltà è l'obiettivo che si è posto, dentro la cultura del Novecento, il pensiero personalista.

Parte quinta

IL PERSONALISMO DI EMMANUEL MOUNIER

1. LA SENSIBILITA' ESISTENZIALISTA DEGLI ANNI '30.

A partire dalla fine della prima guerra mondiale, in un tempo cioè - di gravissima crisi della coscienza europea, scossa dalla crudeltà di un conflitto che aveva di colpo polverizzato i miti della "belle époque", si affermò quell'indirizzo di pensiero che più tardi, intorno al 1930, sarebbe stato comunemente definito col termine di esistenzialismo.

L'esistenzialismo concentra la sua attenzione sull'analisi dell'esistenza cioè del modo d'essere specifico, originale, proprio

dell'uomo. Il principio più caratteristico dell'esistenzialismo è che "l'esistenza precede l'essenza".

Questo significa che non vi è prima una definizione di ciò che l'uomo è, un'essenza di uomo, e poi l'esistenza umana che cerca di realizzare tale essenza.

Potremmo anche dire così: non vi è la formula dell'uomo; la formula dell'uomo è "l'essere senza formula".

Saranno la mia, la tua, la nostra esistenza specifica (le nostre scelte concrete) a decidere la nostra formula cioè che tipo di uomini siamo. L'uomo è ancora da fare, e si decide tutto nell'esistenza.

"Che significa (...) che l'esistenza precede l'essenza? Significa che l'uomo esiste innanzi tutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo. L'uomo, secondo la concezione esistenzialistica, non può essere definito: infatti egli all'inizio non "è" niente. "sarà" in seguito e "sarà quale egli si sarà fatto".¹⁵³

Da questa formula (l'esistenza precede l'essenza) possono conseguire due diverse intonazioni dell'esistenzialismo:

- a) un'intonazione religiosa (Kierkegaard, Marcel, Jaspers, Mounier) secondo cui l'esistenza precede l'essenza perché Dio ha pensato l'uomo anzitutto come radicale libertà e dunque come suprema responsabilità di fronte all'esistenza;
- b) un'intonazione atea (Sartre, Camus), secondo cui l'uomo è totale contingenza e casualità, e "non c'è una natura (essenza) umana, poiché non c'è un Dio che la concepisca".¹⁵⁴

Nel suo complesso, l'esistenzialismo esprime una serie di contestazioni nei confronti di molte filosofie di successo:

- contro il positivismo, che pretende di studiare l'uomo come "oggetto tra gli oggetti", applicandovi i metodi quantitativi delle scienze, l'esistenzialismo rivendica la strutturale paradossalità dell'esistenza umana, che sfugge ad ogni tentativo di sistemazione oggettiva;
- contro l'idealismo che riduce il soggetto umano a semplice "momento" attraverso cui si compie la vicenda ben più importante della storia universale, l'esistenzialismo pone assolutamente l'accento sul valore dell'esistenza del singolo, come luogo concreto e supremo in cui si gioca tutto;

- contro il facile ottimismo che guarda la storia come garantito processo di sviluppo della ragione e del bene, l'esistenzialismo richiama la problematicità dell'esistenza, con le sue fratture e contraddizioni, con le sue esperienze inspiegabili e irriducibili, con le sue sospensioni drammatiche e i suoi vuoti angosciosi;
- contro l'alienazione suprema della società dei consumi con il suo soffocante dominio della moda (il "si" dice, "si" fa, "si" pensa...) e della logica del possesso, e dell'avere, l'esistenzialismo vuole salvare il senso dell'essere con le sue dimensioni dell'impegno etico, della scelta responsabile, della speranza, della fedeltà, della libertà, dell'amore.

E' a tale sensibilità - enormemente più ricca, naturalmente, di queste semplici schematizzazioni - che si riallaccia il personalismo. L'identità storica e filosofica del personalismo - strenuo avversario sia dell'individualismo borghese che del totalitarismo e del collettivismo - è stata precisata da Jacques MARITAIN nei seguenti termini, in un'opera del 1947:

"Il XIX° secolo ha fatto l'esperienza degli errori dell'individualismo. Per reazione abbiamo poi visto svilupparsi una concezione totalitaria o esclusivamente comunitaria della società. Per reagire ad un tempo contro gli errori totalitari e contro gli errori individualisti, era naturale che si opponesse la nozione di persona umana, come tale impegnata nella società, sia all'idea dello Stato totalitario, sia all'idea della sovranità dell'individuo. Così menti che dipendevano da scuole filosofiche e da tendenze assai diverse, ed il cui gusto per l'esattezza e per la precisione intellettuale era ugualmente assai vario, hanno similmente capito che l'idea e la parola di persona offrivano la risposta attesa. Donde la corrente "personalistica" che è sorta ai nostri giorni".¹⁵⁵

Emmanuel Mounier fu il massimo esponente del personalismo.

2. MOMENTI DELLA VITA DI E. MOUNIER

"E. Mounier nacque a Grenoble il primo aprile del 1905 in una famiglia di agiata borghesia di provincia; il padre era farmacista.

¹⁵³ SARTRE J.P., *L'esistenzialismo e l'umanesimo*, Mursia, Milano 1974, 34.

¹⁵⁴ Ibidem.

¹⁵⁵ MARITAIN J., *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1967, 7-8.

Compiuti gli studi classici nella città natale si iscrisse alla facoltà di Scienze per prepararsi alla professione medica.

Nel 1924, un anno dopo l'iscrizione alla facoltà, avviene l'autentica conversione che lo porta all'abbandono degli studi scientifici e ad un'esperienza cristiana profondamente vissuta.

La nuova vocazione è la filosofia e maestro di quegli anni è Jacques Chevalier.

Pascal, Blondel, Bergson assieme a Platone sono gli autori dei suoi studi. La dissertazione per il "Degrè supérieur" ha per oggetto Cartesio.

Conseguito il diploma, Mounier nell'ottobre del 1927 si iscrive alla Sorbona e lascia Grenoble. Parigi e la Sorbona lo deludono; nessun maestro prende il posto di Chevalier e Mounier passa all'opposizione nei confronti della cultura ufficiale".¹⁵⁶

E' di questo periodo una lettera alla sorella in cui il giovane Mounier esprime l'esigenza suprema di "dare un senso alla vita" e l'irritazione nei confronti di un sapere accademico e soddisfatto:

"Più si vive - scrive Mounier - più ci si accosta a Pascal: l'unica cosa che conta e l'inquietudine divina delle anime inappagate. Oh, gli spiriti limitati, le persone sedute in cattedra, in tribuna, nelle loro poltrone, le persone soddisfatte, gli intelligenti, gli universitari! Vedi, è assolutamente necessario che diamo un senso alla nostra vita. Non quello che gli altri vedono e ammirano, ma il tour de force che consiste nell'imprimervi il sigillo dell'Infinito".¹⁵⁷

Dopo il suo lavoro di dottorato incentrato su un mistico spagnolo (per l'occasione fece un viaggio in Spagna), Mounier matura la sua scelta definitiva: l'abbandono della filosofia accademica fatta dalle cattedre e l'adesione ad una filosofia militante, combattiva, impegnata in prima linea con i problemi più profondi dell'esistere umano. Una filosofia che ai dotti trattati preferisce gli scritti brevi e lo stile della rivista.

In questo periodo Mounier studia Peguy e incontra - stringendo vincoli di amicizia - una schiera di uomini straordinari: Maritain, Jzard, Marcel, Berdjajev, Danielou...

Intanto si andò maturando l'idea della rivista e del movimento "Esprit", la cui fondazione - nel 1932 - costituisce la svolta definitiva

¹⁵⁶ RIGOBELLO A. (a cura di), *Il personalismo*, Città Nuova, Roma 1975, 21-26.

¹⁵⁷ Lettera del gennaio 1928 in Mounier E. *Lettere e diari*, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1981, 41-42.

anche nella vita pratica di Mounier, perché segna l'inizio della sua opera di pubblicista e di costante testimone.

"Noi abbiamo scelto una via senza ritorno", concludeva Mounier nel presentare il primo numero della rivista.

Come noterà acutamente Maritain, i fondatori di Esprit (primo fra tutti Mounier), erano mossi dall'intento di ritrovare l'autentica libertà del cristiano, dissociando "l'ordine cristiano dalla potenza del denaro e dal "disordine stabilito".

Essi volevano essere radicali, cioè cominciare da uno spietato esame di coscienza da parte degli stessi cristiani".¹⁵⁸

Ormai Mounier è totalmente impegnato nella sua attività di pubblicista, tutta tesa ad elaborare e a proporre una visione degli avvenimenti della vita nazionale ed internazionale ispirata ai principi del "personalismo comunitario" propri di Esprit. La storia della rivista è ormai la storia dello stesso Mounier.

Nel luglio 1935 sposa a Bruxelles Heiriette Leclercq che sarà compagna delle sue battaglie oltre che custode delle sue memorie dopo la prematura scomparsa.

La seconda guerra mondiale vede Mounier richiamato alle armi, fatto prigioniero dai tedeschi, e, dopo alcune settimane nel 1940, liberato per il sopraggiunto armistizio in seguito all'occupazione nazista della Francia.

"Esprit", tra mille difficoltà trova ancora modo di uscire, ma dopo pochi mesi le pubblicazioni dovranno essere sospese: nel 1941-42 Mounier è arrestato più volte, con l'accusa di essere l'ispiratore del movimento clandestino antinazista "Combat".

Dopo alcuni mesi di carcere è processato, assolto e definitivamente scarcerato.

Nel frattempo la famiglia Mounier è colpita da una grave disgrazia: la piccola Françoise, la primogenita, a causa di un'iniezione sbagliata, cade in uno stato di incoscienza, da cui non potrà più riprendersi fino alla morte. Nei giorni del dolore e della sventura Mounier scrive parole che testimoniano, forse più di ogni altro documento la grandezza della sua anima.

¹⁵⁸ MARITAIN J., cit. in RIGOBELLO, op. cit., 22.

A un amico, 8 marzo 1940:

"Lo stato ultimo di Françoise mi ha creato una grande e profonda tristezza che segnerà certamente la fine della mia giovinezza. Ma la speranza, mai venuta meno, si attacca alle mie ultime certezze...E una nuova, immensa tenerezza per una bambina ferita, la cui immagine nascosta sarà la nostra più bella attesa al di là del tempo, mi penetra dolcemente".¹⁵⁹

Alla moglie, 20 marzo 1940:

"Che senso avrebbe tutto questo se la nostra bambina fosse soltanto una carne malata, un po' di vita dolorante, e non invece una bianca piccola ostia che ci supera tutti, un'immensità di mistero e di amore che ci abbaglierebbe se lo vedessimo in faccia; se ogni colpo più duro non fosse che una nuova elevazione che ogni volta, allorché il nostro cuore comincia ad abituarsi al colpo precedente, si rivela come una nuova richiesta d'amore.(...) Non dobbiamo pensare al dolore come a qualcosa che ci viene strappato, ma come a qualcosa che noi doniamo, per non demeritare del piccolo Cristo che si trova in mezzo a noi, per non lasciarlo solo ad agire col Cristo. Non voglio che si perdano questi giorni, dobbiamo accettarli per quello che sono: giorni pieni di una grazia sconosciuta".¹⁶⁰

Alla moglie, 11 aprile 1940:

"Sento come te una grande stanchezza e una grande calma mescolate insieme, sento che il reale, il positivo sono dati dalla calma, dall'amore della nostra bambina che si trasforma dolcemente in offerta, in una tenerezza che l'oltrepassa, che parte da lei, ritorna a lei, si trasforma con lei, e che la stanchezza appartiene soltanto al corpo che è così fragile per questa luce e per tutto ciò che c'era in noi di abituale, di possessivo, con la nostra bambina che si consuma dolcemente per un amore più bello. Dobbiamo

essere forti con la preghiera, l'amore, l'abbandono, la volontà di conservare la gioia profonda nel cuore»".¹⁶¹

Alla moglie, il giorno dopo 12 aprile 1940:

"Eccoci nella stessa condizione, poveri bambini deboli come sempre, le gambe stanche, il cuore stanco e piangente. E la stessa mano si posa sulla nostra spalla, mostrandoci tutta la miseria degli uomini, tutte le lacerazioni degli uomini, coloro che odiano, uccidono e fanno smorfie, e coloro che sono odiati, uccisi, deformati per tutta la vita, e tutto il cinismo dei ricchi; e poi ci mostra questa bambina colma delle nostre speranze future. E non ci dice se ce la prenderà o ce la ridarà, ma lasciandoci nell'incertezza, ci sussurra dolcemente: "Datecela per loro". E soavemente, insieme, cuore a cuore, senza conoscere se Egli se la terrà o ce la ridarà ci prepariamo a donargliela. Poiché le nostre povere mani deboli e peccatrici non sono in grado di tenerla, e soltanto se l'avremo messa nelle sue mani avremo qualche speranza di ritrovarla; in ogni caso, siamo sicuri che tutto ciò che accadrà, a partire da quel momento, sarà positivo. Ci troviamo, qualunque cosa avvenga, nella nostra vera condizione di cristiani. E' molto bello essere cristiani per la forza e la gioia che l'essere cristiani dà al cuore, la trasfigurazione dell'amore, dell'amicizia, delle ore, della morte. E poi ci si dimentica della croce e della veglia sul Monte degli Ulivi".¹⁶²

Infine, ad un'amica, 5 maggio 1940:

"L'ultimo atto è cominciato. La diagnosi è definitiva. Encefalite acuta, una malattia che finirà per devastare terribilmente la nostra bambina tanto che dovremmo farci forza per non chiedere a Dio di riprenderla".¹⁶³

Alla fine della guerra Mounier torna a Parigi ove "Esprit" riprende le pubblicazioni nel dicembre del 1944. Seguiranno sei anni di

¹⁵⁹ MOUNIER E., *Lettere e diari*, op. cit., 311.

¹⁶⁰ Ibidem, 312.

¹⁶¹ Ibidem, 313.

¹⁶² Ibidem.

¹⁶³ Ibidem, 315.

intensissima attività in cui, tra viaggi, conferenze, articoli, vengono alla luce le sue maggiori opere.

Nel frattempo la famiglia di Mounier, allietata dalla nascita di due bambine, si trasferisce a vivere nella piccola comunità che Mounier ha sempre sognato di realizzare con i collaboratori di "Esprit" e che finalmente viene alla luce.

Il 22 marzo 1950, nel corso di un viaggio all'estero, improvvisamente Mounier muore per infarto cardiaco. Aveva 45 anni. Il suo primo articolo di Esprit, già ricordato, si concludeva con le parole: "Bisogna che ci doniamo tutti intieri. Noi abbiamo intrapreso un cammino senza ritorno".

3. RISPOSTA AL NICHILISMO

Il personalismo, fondato da Mounier con la sua rivista Esprit nasce come risposta alla grande crisi mondiale intorno agli anni '30. Una crisi di cui Nietzsche era stato insuperato profeta.

"Il personalismo - scrive esplicitamente Mounier - è uno sforzo integrale per comprendere e superare la crisi dell'uomo del secolo XX nella sua totalità".¹⁶⁴

Nella sua totalità, cioè contro ogni riduzionismo che crede di poter affrontare la crisi, di volta in volta, con i soli strumenti della politica, dell'economia, della tecnica, della filosofia, ecc. La crisi è molto più radicale ed esige non interventi settoriali ma uno sforzo complessivo di civiltà, per essere sanata.

La diagnosi di Nietzsche era spietata, forse, eppure le sue opere (come quella di Marx e Freud) hanno trovato tragica corrispondenza - dice Mounier - nella storia del Novecento:

"Le due guerre mondiali, l'avvento degli stati di polizia e l'universo trasformato in campo di concentramento hanno, in seguito, sviluppato ampiamente i loro temi. Oggi il nichilismo s'organizza e avanza sul terreno lasciato sgombro dalla ritirata di quelle certezze che erano state la spina dorsale dei nostri padri: la fede cristiana, la religione della scienza, della ragione, del dovere.

¹⁶⁴ MOUNIER, cit. in REALE/ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, La Scuola, Brescia 1984, III° vol., 552.

Questo mondo disperato ha i suoi filosofi, che parlano di assurdità e di disperazione, i suoi scrittori che scagliano ovunque il loro scherno, e, anche, le sue masse, pur meno appariscenti. "La più alta disperazione - diceva Kierkegaard - e di non essere disperato", e, senza dubbio il regno della mediocrità soddisfatta è l'espressione moderna del nulla, e, forse, come voleva Bernanos, del demoniaco. Non si sa più che cos'è l'uomo e, poiché lo si vede oggi passare attraverso trasformazioni impensate, si è convinti che non ci sia più una natura umana. Per alcuni, ciò significa: tutto è possibile all'uomo: e così ritrovano una speranza; per altri: tutto è permesso all'uomo: e abbandonano ogni freno; per altri infine: tutto è permesso sull'uomo, ed ecco Buchenwald".¹⁶⁵

Il personalismo è anzitutto un fenomeno di reazione contro il nichilismo ed i suoi frutti. A Gide che, sconcolato, affermava: "E' troppo tardi per la Chiesa: la partita è ormai perduta!", Mounier risponde energicamente: "Non è vero! Non è troppo tardi! Non è mai troppo tardi! Non è mai troppo tardi per le Risurrezioni, anche se si è solo alla vigilia del Calvario, purché i cristiani e coloro che hanno una metafisica dell'uomo si tirino fuori dal loro sonno conformista con una energia che riscatti la loro lentezza, la loro pigrizia".

Sulle rovine di una civiltà soffocata dal totalitarismo e dall'individualismo, il personalismo esprime l'esigenza di una nuova filosofia dell'uomo per una nuova civiltà. L'intuizione originaria del personalismo e tutta contenuta nel concetto di persona.

4. LA PERSONA

Il personalismo sostiene la necessità e l'urgenza di porre al centro del pensiero e dell'azione la persona. Ma che cos'è la persona?

"Ci si aspetterebbe - dice Mounier - che il personalismo cominciasse con una definizione della persona. Ma si possono definire solo gli oggetti posti al di fuori dell'uomo, e che l'uomo può porsi sotto gli occhi. Invece la persona non è

¹⁶⁵ MOUNIER E., *Il personalismo*, A.V.E., Roma 1982, 141.

un oggetto: essa è anzi proprio ciò che in ogni uomo non può essere trattato come un oggetto".¹⁶⁶

Alla domanda "che cosa è la persona" bisogna anzitutto rispondere che la persona non è un "che cosa". Essa sfugge ad ogni oggettivazione ad ogni definizione che pretenda di esaurirla.

La persona non è un oggetto, neanche un oggetto misterioso da scoprire. La persona non è neppure un contenitore (di umori, sentimenti, desideri, carattere, disposizioni, ecc.) di cui sia possibile fare l'inventario.

"La persona - dice Mounier - non è (...) "qualche cosa" che si trovi al fondo dell'analisi, o una combinazione definibile di lineamenti. Se essa fosse una somma, la si potrebbe fare oggetto d'inventario; mentre essa è la zona del "non-inventariabile" (G. Marcel).

"Inventariabile" equivarrebbe a determinabile: essa è invece la zona della libertà. E' piuttosto una presenza che un essere (un essere determinato), una presenza attiva e senza fondo".¹⁶⁷

Quando Mounier parla della persona usa espressioni che salvano sempre l'irriducibile mistero della libertà personale.

La persona è - dice Mounier - "una presenza attiva e senza fondo": cioè la misteriosa (senza fondo) sorgente di ispirazione e di attività, dell'uomo; la persona è "un centro invisibile a cui tutto si riporta": il momento di unità (centro) di tutto ciò che l'uomo è, ma sempre "invisibile".

"La persona è il volume totale dell'uomo": cioè, l'uomo considerato non secondo determinazioni particolari (corpo, anima, intelligenza, volontà, sensi, ragione...) ma come totalità: l'uomo nella sua completezza, integralità e dignità di uomo.

Potranno sembrare formule astruse. Eppure, al di là della variabile formulazione linguistica, il loro significato è altissimo: la persona è realtà inoggettivabile, non inventariabile, perché è realtà impastata di mistero. Dire "persona" significa, in fondo, dire "tangenza con il mistero". E di fronte al mistero non hanno senso la frenesia, l'impazienza, il dominio, il possesso: hanno senso solamente lo stupore, il rispetto, e l'attesa.

¹⁶⁶ Ibidem, 11.

¹⁶⁷ Ibidem, 15.

5. LE STRUTTURE DELL'UNIVERSO PERSONALE.

Dire che la persona non è un oggetto tra gli oggetti e che, dunque, la domanda "che cos'è la persona" è destinata a rimanere insoddisfatta, non significa chiudere il discorso. Non significa che della persona non possiamo dire nulla. Significa, piuttosto, che, per quanto noi diciamo, la persona rimarrà comunque e sempre indicibile nel suo mistero.

"La persona - dice Mounier - non può cadere direttamente sotto lo sguardo della mia coscienza". Tuttavia "essa si manifesta attraverso alcuni segni". E questi segni, queste manifestazioni possono essere da ognuno sperimentati (in un'esperienza profonda di sé) come strutture portanti del proprio universo personale.

In poche righe - che sono un'efficace sintesi di tutto il suo pensiero - Mounier chiarisce quali sono le dimensioni fondamentali della persona.

"La persona è equilibrio in lunghezza, in larghezza ed in profondità, e in ogni uomo la tensione tra le tre dimensioni spirituali: quella che sale dal basso e si incarna in un corpo: quella che è diretta verso l'alto e la solleva ad un universale; quella che è diretta verso il largo la porta alla comunione. Vocazione, incarnazione, comunione sono le tre dimensioni della persona...

I tre esercizi essenziali per arrivare alla formazione della persona sono quindi: la mediazione e la ricerca della vocazione: l'impegno, cioè l'adesione ad un'opera che è il riconoscimento della propria incarnazione; la rinuncia a se stessi, che è l'iniziazione al dono di sé e alla vita in altri".¹⁶⁸

1) Incarnazione.

Il personalismo vuole affrontare il problema umano in tutta la sua ampiezza. Perciò non può essere una forma di spiritualismo, di idealismo, di angelismo.

"L'uomo - affermava decisamente Mounier - è un corpo allo stesso titolo che è spirito".¹⁶⁹

¹⁶⁸ MOUNIER E., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, cit. in RIGOBELLO A. op. cit., 33.

¹⁶⁹ MOUNIER E., *Il personalismo*, op. cit., 29.

L'esistenza della persona è, anzitutto, "esistenza incorporata". Il modello dell'antropologia personalista e il mistero cristiano dell'incarnazione. Il cristiano non può disprezzare la corporeità, la materialità, pena il suo collocarsi al di fuori dell'autentica tradizione cristiana.

"L'unione indissolubile dell'anima e del corpo è il perno del pensiero cristiano (...). Il cristiano che parla con disprezzo del corpo e della materia, lo fa quindi contro la sua più essenziale tradizione".¹⁷⁰

Spesso la coscienza cristiana ha coltivato un gusto troppo esclusivo per le cose dello spirito ed ha avviato ad un'ascesi che non è conversione vitale dell'istinto ma mutilazione di esso. In tal modo si è spesso caduti nell'angelismo, cosicché, come diceva San Francesco di Sales - citato da Mounier - "A volte proviamo tanto gusto ad esser e dei buoni angeli, che trascurino di essere buoni uomini e buone donne".¹⁷¹

Da questa insufficiente considerazione dell'uomo creato (e dunque voluto da una volontà buona) come essere incarnato, discendono gli eccessi del moralismo di certa educazione che ha ridotto l'amore cristiano ad una sorta di sonnifero della vita:

"Invece d'essere lanciato fin dall'inizio nelle prospettive complete dell'amore, il giovane cristiano viene anzitutto sottoposto, otto volte su dieci, a una iniezione massiccia di "moralina", e la prima parola di questa tattica moralista è la diffidenza, la repressione: la diffidenza contro l'istinto e la lotta contro la passione. Il primo sentimento che viene inculcato a colui che dovrebbe diventare un esempio di salute morale e un appassionato dell'infinito, è la paura della forza che deve servire di fondamento al suo slancio spirituale".

Superare questa diffidenza verso la corporeità, recuperare - senza ingenuità ma anche senza paure - un rapporto positivo con l'istinto è essenziale per una vita spirituale forte, capace di impegno e di resistenza.

¹⁷⁰ Ibidem, 30.

¹⁷¹ MOUNIER E., *L'affrontamento cristiano*, Ecumenica Editrice, Bari 1984, 50.

"L'istinto, atterrato come San Paolo sulla via di Damasco, come San Paolo deve subito rialzarsi, e gridare all'uomo che gli ha fatto sentire il peso della sua mano d'uomo: "Signore, cosa debbo fare?".¹⁷²

Se l'uomo è essere concreto, incarnato, non "puro spirito", allora saranno autenticamente umani anche i bisogni e i problemi concreti.

A questi problemi concreti (del mangiare, del vestire, della casa, del lavoro, della salute ecc.) dovrà essere riservata un'attenzione costante e specifica: costante perché non sono problemi superficiali ma toccano la radice dell'uomo stesso in una dimensione (l'incarnazione) ineliminabile; specifica, perché i problemi concreti non si risolveranno col moralismo delle prediche, ma solo con la fatica di analisi lucide e di interventi appropriati.

"Se un bambino è pigro e indolente in maniera anormale, bisogna esaminare le sue ghiandole endocrine prima di fargli delle paternali; se la massa è irrequieta, sarà bene dare uno sguardo ai fogli paga prima di condannare il materialismo".¹⁷³

2) Comunione

Le pagine scritte da Mounier sulla comunicazione - comunione sono forse, quelle più affascinanti della sua opera. In esse egli reagisce con forza a quel tradimento radicale dell'autentica esperienza personale che si chiama individualismo (sia nella versione borghese del possesso, sia in quella più elitaria di certo esistenzialismo dell'incomunicabilità).

Contro l'individualismo egli afferma che l'esperienza fondamentale della persona non è l'originalità solitaria, il disdegno, il distacco, l'affermazione individuale: bensì è la comunione.

La persona "è originariamente un movimento verso gli altri".¹⁷⁴

L'io non si realizza se non nell'incontro con un tu. All'origine dell'esperienza dell'io sta l'esperienza del tu. E l'io si costruisce nella misura in cui si rapporta con un tu. La persona non si conosce

¹⁷² Ibidem, 53-54

¹⁷³ MOUNIER E., *Il personalismo*, op. cit., 37

¹⁷⁴ 23. Ibidem, 63.

attraverso un'autoanalisi concentrata su di se: non ci conosciamo guardando la nostra immagine allo specchio, ma specchiandoci negli occhi di un tu.

"L'esperienza personale originaria è l'esperienza del "tu" (...).L'atto d'amore è la più forte certezza dell'uomo, l'inconfutabile cogito esistenziale: amo, dunque l'essere è, e la vita merita di essere vissuta".¹⁷⁵

Questa è la verità profonda della persona.

Eppure tutto questo sembra puntualmente smentito dall'esperienza storica dei rapporti umani. Mounier non se lo nasconde:

"Dall'inizio della storia sono stati più numerosi i giorni dedicati alla guerra che quelli dedicati alla pace; nella società la vita è una continua guerriglia; e quando l'ostilità si placa subentra l'indifferenza. I sentieri della domesticità, dell'amicizia, dell'amore sembrano smarrirsi in questo immenso fallimento della fraternità umana. Heidegger e Sartre l'hanno definito filosoficamente: per essi la comunicazione resta bloccata dal bisogno di possedere e di sottomettere. Ogni vicino e necessariamente o un tiranno o uno schiavo; lo sguardo di un altro mi sottrae il mio universo; la presenza di un altro mi sottrae il mio universo; la presenza di un altro impaccia la mia libertà, e la sua scelta mi ostacola".¹⁷⁶

Sartre ha espresso in modo lapidario questo scacco della comunione: "l'inferno sono gli altri!" Qui non basta l'indignazione che fa appello ai buoni sentimenti.

"Contro questa rappresentazione - dice Mounier - e vano indignarsi; bisogna ammettere che essa riproduce un aspetto importante dei rapporti umani. Il mondo degli altri non è un giardino di delizie, ma una costante provocazione alla lotta, all'adattamento, al superamento: e ripresenta costantemente il rischio e il dolore, quando eravamo ormai vicini alla pace".¹⁷⁷

¹⁷⁵ MOUNIER E., cit. in REALE/ANTISERI, op. cit., 553.

¹⁷⁶ MOUNIER E., *Il personalismo*, cit., 45-46.

¹⁷⁷ Ibidem, 43.

Quant'è difficile la comunicazione, quant'è fragile la comunione!

"C'è sempre negli altri qualcosa che sfugge anche al nostro più volenteroso sforzo di comunicazione; nei dialoghi più intimi non è possibile la coincidenza perfetta: nulla mi assicura ch'essa non sia mista a malintesi, salvo in rarissimi momenti, che hanno del miracolo, e in cui la certezza della comunicazione è più forte di ogni analisi; momenti che sono un viatico per tutta la vita. Questa è la profonda solitudine dell'amore: quanto più esso è perfetto, tanto più l'avverte".¹⁷⁸

Chi non ha sperimentato, almeno qualche volta nella sua vita, il fraintendimento radicale, il malinteso inseparabile che si spinge talvolta fino a rendere irrecuperabili certi rapporti:

"Una virtù troppo caricata, allontana dalla virtù; l'intenzione di sedurre priva l'amore del suo incanto, come quella di convertire irrita l'uomo, senza fede: la più lieve presenza basta, talvolta, a stillare un veleno mortale nei rapporti fra uomo e uomo".¹⁷⁹

"La comunicazione - conclude Mounier - è meno frequente della felicità, più fragile della bellezza: basta un nulla a fermarla o a spezzarla tra due soggetti".¹⁸⁰

Queste difficoltà della comunicazione sembrano giustificare ampiamente l'individualismo, il peggior nemico del personalismo.

L'individualismo, in effetti, prospera a tal punto da essere diventato il modello di vita largamente vincente nella società borghese nata con la rivoluzione industriale.

"L'individualismo è un sistema di costumi, di sentimenti, di idee e di istituzioni che organizza l'individuo sulla base di un atteggiamento di isolamento e di difesa. Fu l'individualismo a costruire l'ideologia e la struttura dominante della società borghese occidentale tra il XVIII e il XIX secolo. Un uomo astratto, senza relazioni o legami con la natura, dio sovrano

¹⁷⁸ Ibidem, 56.

¹⁷⁹ Ibidem, 43.

¹⁸⁰ Ibidem, 54.

in seno ad una libertà senza direzione e senza misura, che subito manifesta verso gli altri diffidenza, calcolo, rivendicazione; istituzioni ridotte ad assicurare convivenza reciproca degli egoismi, o a trovare il massimo rendimento associandoli fra loro un funzione del profitto: ecco il tipo di civiltà che sta agonizzando sotto nostri occhi, uno dei più miseri che la storia abbia conosciuto. Ecco l'antitesi stessa del personalismo, il suo più diretto avversario".¹⁸¹

Vi è una precisa antropologia - dunque - che sostiene ed alimenta l'individualismo borghese. Un'antropologia che concepisce l'uomo come individuo: centrato su di sé, barricato nei confronti degli altri, diffidente, solitario e perciò egoista. In effetti, nota acutamente Mounier, "La solitudine, presentata oggi da tanti scrittori come un dato della condizione umana, è per lo più opera nostra: ci si fa soli".¹⁸²

Per superare le meschinità dell'individualismo è necessario pensare l'uomo come persona. E la persona - come si diceva - è originariamente aperta agli altri. Ecco la pagina forse più famosa di Mounier:

"...La persona ci appare (...) come una presenza volta al mondo e alle altre persona, senza limiti (...).Le altre persone non la limitano, ma anzi le permettono di essere e di svilupparsi; essa non esiste se non in quanto diretta verso gli altri, non si conosce che attraverso gli altri, si ritrova soltanto negli altri. La prima esperienza della persona e l'esperienza della seconda persona: il tu e quindi il noi, viene prima dell'io, o per lo meno l'accompagna. E' nella natura materiale (alle quale parzialmente noi siamo sottomessi) che regna l'esclusione, in quanto uno spazio non può essere occupato due volte; la persona, invece, attraverso il movimento che la fa esistere, si espone, cosicché è per natura comunicabile, ed anzi la sola ad esserlo. E' da questo fatto primitivo che bisogna partire: come il filosofo che si chiude nel pensiero non troverà mai un'apertura verso l'essere, così colui che si rinchiude nell'io non troverà mai una via verso gli altri.

¹⁸¹ Ibidem, 47.

¹⁸² Ibidem, 54.

Quando la comunicazione si allenta o si corrompe, io perdo profondamente me stesso: ogni follia e uno scacco al rapporto con gli altri: l'alter diventa alienus, ed io a mia volta divento estraneo a me stesso, alienato. Si potrebbe quasi dire che io esisto soltanto nella misura in cui esisto per gli altri, e, al limite, che essere significa amare.

Queste verità sono tutto il personalismo, tanto che si usa un pleonasma quando si definisce il tipo di civiltà cui esso tende come personalista e comunitaria. Esse affermano, di fronte all'individualismo e all'idealismo persistenti, che il soggetto non si nutre con un'autodigestione, che si possiede soltanto ciò che si da o ciò a cui ci si da, che non ci si può salvare da soli, né socialmente, né spiritualmente".¹⁸³

In queste parole di Mounier è davvero riassunta la visione dell'uomo come persona, originariamente aperto agli altri.

La Gaudium et Spes raccoglierà questa visione esprimendola in alcune formule efficacissime: "L'uomo per la sua intima natura è un essere sociale, e senza i rapporti con gli altri non può vivere" (G.S., 12); "l'uomo... non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di se" (G.S., 24).

E la controprova di questa natura comunionale dell'uomo e espressa da Fromm, quando afferma: "L'uomo diventerebbe pazzo se non riuscisse a rompere l'isolamento, a unirsi agli altri uomini, al mondo esterno. Il senso di isolamento provoca ansia; anzi è l'origine di ogni ansia".

Cosicché non gli altri sono l'inferno, come voleva Sartre, ma l'io solitario e chiuso all'amore è l'inferno.

Questa è la risposta di Dostoevskij nei Fratelli Karamazov: "...che cos'è l'inferno? Io penso che sia la sofferenza di non poter più amare".

Il mondo degli altri, certo, non è un mondo facile, non è "un giardino di delizie": ha le sue durezze che richiedono l'impegno in una serie di atti che Mounier riassume così:

a) Uscire da sé, cioè rompere l'egocentrismo: "La persona e un'esistenza capace di staccarsi da se stessa, di spodestarsi, di

¹⁸³ Ibidem, 48 - 49.

decentrarsi per divenire disponibile agli altri. Per la tradizione personalista (specialmente per quella cristiana) l'ascesa della rinuncia a se stessi è l'ascesa centrale della vita personale...".¹⁸⁴

- b) Comprendere gli altri, cioè rompere il pregiudizio: "Cessare di pormi dal mio punto di vista per mettermi invece dal punto di vista degli altri...".¹⁸⁵
- c) Prendere su di se, assumere le sofferenze e le gioie degli altri, cioè rompere l'indifferenza.
- d) Dare, cioè uscire dalla logica del calcolo per aderire alla logica dell'offerta : "La forza dello slancio personale non è rivendicazione (Individualismo piccolo borghese), né lotta all'ultimo sangue (esistenzialismo), ma generosità o gratuità, cioè, al limite, donazione totale senza speranza di ricambio. L'economia della persona è un'economia di offerta, non di compensazione o di calcolo".¹⁸⁶
- e) Essere fedele, perché la fedeltà creativa è il criterio di verità di ogni amore: "fedeltà alla persona, amore, amicizia, sono perfetti soltanto nella continuità; quella continuità che non è un di più, una ripetizione uniforme come quella della materia o della generalità logica, ma un risorgere continuo. La fedeltà personale è una fedeltà creatrice".¹⁸⁷

Ma il movimento della persona verso gli altri, questo "essere con" ed "essere per", è autentico (e, alla fine, possibile) solo se ad esso corrisponde una capacità di raccoglimento, di intimità con se stessi.

3. Vocazione.

Siamo così giunti alla terza dimensione fondamentale della persona, quella che Mounier chiama vocazione. Ad essa ci si introduce attraverso l'ascolto di quella voce che, in ogni uomo, chiama verso l' "ulteriore", l' "oltre", verso il "totalmente altro".

Se nell'incarnazione si realizza il rapporto con la terra, e nella comunione il rapporto con gli altri, nella vocazione si esprime il rapporto con il trascendente (ciò che sta "al di là"). E' proprio il riferimento al trascendente (che non è detto sia religioso) ciò che da unità alla nostra vita.

¹⁸⁴ Ibidem, 50.

¹⁸⁵ Ibidem,

¹⁸⁶ Ibidem,

¹⁸⁷ Ibidem,

La vocazione (la mia vocazione) e l'asse centrale dell'esistenza. La vocazione testimonia che il movimento che costituisce la persona non si esaurisce nei limiti del qui e dell'ora, ma rimanda ad una trascendenza. Attraverso la vocazione, la persona afferma - in fondo - di essere di più della sua stessa vita.

"L'essere personale è un essere fatto per sorpassarsi: allo stesso modo che l'aeroplano e la bicicletta non acquistano il loro equilibrio se non nel movimento, al di là di una certa forza viva, così l'uomo non può tenersi ritto che con un minimo di forza ascensionale: se perde quota, egli non ricade in posizioni modeste di umanità, o come si dice, al livello dell'animale, ma assai al di sotto dell'animale: nessun essere vivente infatti, eccettuato l'uomo, è riuscito a inventare la crudeltà e le bassezze, di cui egli si compiace tuttora".¹⁸⁸

L'uomo ritrova il suo equilibrio soltanto in un dinamismo verso l'alto, verso l'oltre. Ma qual è il termine di questo movimento di trascendenza?

Qualcuno - dice Mounier - si rifiuta di dargli nome; qualcun'altro ne fa un riferimento etico e parla di valori trascendenti; il personalismo cristiano non si accontenta di valori impersonali, "va fino in fondo: tutti i valori si raccolgono in fondo; tutti i valori si raccolgono per esso nell'appello singolare di una Persona suprema".¹⁸⁹

La vocazione è dunque - per il personalismo cristiano - risposta, da parte della persona umana alla chiamata trascendente di una Persona suprema.

Ma la trascendenza del Dio cristiano non sta senza l'Incarnazione. Cosicché non è una trascendenza - come voleva Nietzsche - che avvelena la vita, che svuota l'al di qua di ogni valore in nome dell'al di là trascendente.

Alla contestazione di Nietzsche:

"Quando non si pone il centro di gravità della vita nella vita ma nell'al di là - nel nulla - si toglie alla vita il centro di

¹⁸⁸ Ibidem,

¹⁸⁹ Ibidem, 105.

gravità", Mounier risponde: "Sì, ma la gravità del mondo cristiano e al tempo stesso nella vita e al di là della vita perché l'aldilà non è uno spazio fuori del nostro spazio, un tempo che venga dopo il nostro tempo, è un Essere personale presente nell'intimo di noi e irradiante, grazie alla sua incarnazione, nel cuore stesso del mondo creato".¹⁹⁰

Per vivere la dimensione della vocazione, del rapporto con la trascendenza, l'uomo deve imporsi l'esercizio della meditazione: che non coincide affatto con la semplice riflessione intellettuale, ma è un più profondo atteggiamento di ritorno a se stessi, di ascolto interiore.

Questa disponibilità al raccoglimento interiore non è un cedimento alla solitudine: è anzi la condizione per un vero superamento della solitudine nella comunione. Senza intimità con se stessi, senza meditazione, non c'è comunione con gli altri ma dispersione tra gli altri.

L'uomo senza meditazione è l'uomo che dimentica se stesso per annegarsi nelle cose. È quello che Pascal definiva "uomo del divertimento":

"L'uomo del divertimento vive come estraniato da se, confuso con l'esteriorità tumultuosa: è l'uomo prigioniero dei propri appetiti, delle proprie funzioni, delle proprie abitudini, delle proprie relazioni, d'un mondo che lo distrae. Vita immediata, senza ricordi, senza progetti, senza controllo, vale a dire la definizione stessa dell'esteriorità e, su un piano umano, della volgarità".¹⁹¹

"Quanti sono talmente fuori di se, in una sorta di esibizionismo, non hanno intimità, né densità, né retroscena: si possono leggere come libri aperti, e tosto si esauriscono. Costoro (...) non conoscono il "rispetto dell'intimità" propria o altrui; godono invece del piacere volgare di raccontare, di raccontarsi e di far raccontare, di esibire e di indagare. Il riserbo nell'esprimersi, la discrezione, e l'omaggio che la persona rende alla sua intimità interiore".¹⁹²

¹⁹⁰ MOUNIER E., *L'affrontamento cristiano*, op. cit. 99. Tutta quest'operetta è un dialogo serrato con Nietzsche e una risposta alle sue brucianti contestazioni.

¹⁹¹ MOUNIER E., *Il personalismo*, op. cit., 64.

¹⁹² *Ibidem*, 66.

Non c'è vita personale senza la capacità da parte dell'uomo di riprendersi, di ripossedersi, di rompere con l'esteriorità per riportarsi al suo centro, per raggiungere la propria unità.

"A prima vista questo processo pare un processo di ripiegamento.

Ma questo ripiegamento non è che un momento di un movimento più complesso. Se qualcuno vi si arresta e vi si dibatte, vuol dire che è intervenuto un perversimento. Il fattore principale non è il ripiegamento, ma la concentrazione e la conversione delle forze: la persona non indietreggia se non per spiccare meglio il salto".¹⁹³

In questa battuta finale e magistralmente riassunto il senso della meditazione personale: che è un cammino solo apparentemente opposto a quello della comunione e dell'azione, così come solo apparentemente la rincorsa e opposta al salto da spiccare: in realtà essa è la condizione perché il salto riesca.

Non bisogna confondere la meditazione con l'introspezione morbosa: mentre la meditazione è il rientrare in se per spiccare il salto (il salto dell'impegno concreto e della comunione), l'introspezione e invece è la tortura interiore che paralizza.

Non c'è vita interiore autentica senza coraggiosa dimenticanza di se nell'impegno esteriore; non c'è impegno autentico senza la capacità di ritrovare sempre la propria unità: e questo il ritmo difficile ma ricchissimo della dinamica personale:

"Troppe introspezioni ci esauriscono, troppa vita interiore ci sottilizza, troppa cura per noi stessi, sia pur di natura spirituale, insedia l'egocentrismo come un cancro. L'immagine dell'io si sostituisce all'io vivente; più esattamente l'io si guarda vivere e per lui ha importanza solo l'effetto che produce o che si produce. Coltivare questa immagine di se, conservarla, proteggerla, diviene alla fine il solo scopo della vita (...): bisogna uscire dall'interiorità per poter mantenere l'interiorità. (...) Non bisogna disprezzare troppo la vita esteriore, perché senza di essa la vita interiore diventa

¹⁹³ *Ibidem*, 64.

assurda: così come, senza la vita interiore, anche quella esteriore delira".¹⁹⁴

L'universo della vita personale si completa, dunque, in questo rimando reciproco e strutturale fra le tre dimensioni: incarnazione, comunione, vocazione.

Ognuna di queste tre dimensioni è se stessa solo in un vitale rapporto con le altre. L'incarnazione lasciata a se stessa, degenera nella dispersione dei desideri.

La comunione si corrompe in una sorta di meccanico addestramento al collettivo. La vocazione rischia di sfociare in una torturante introspezione.

Il segreto della visione personalista di Mounier sta nell'equilibrio dinamico delle tre dimensioni, ognuna delle quali protegge e fa crescere l'autenticità delle altre. Le dolorose lacerazioni del nichilismo sono così ricomposte:

- nella concezione personalista l'uomo è chiamato ad essere pienamente fedele alla terra, vivendo - senza censure angelistiche - la dimensione dell'incarnazione;
- la comunione con le altre persone fa dell'uomo un soggetto d'amore e di solidarietà e non una formica anonima funzionale al sistema;
- esistenzialmente definito dalla singolarità della sua vocazione, l'uomo ritrova la sua unità profonda e non è più "dividuo" ma individuo;
- la chiamata alla trascendenza solleva l'uomo dalla condizione di rizoma e gli restituisce la dignità e la ricchezza dell'albero.

Il pensiero di Mounier di cui qui si sono tratteggiati solo alcuni aspetti, sollecita i cristiani a comprendere e a vivere integralmente il mistero supremo della loro fede: il mistero dell'Incarnazione.

E' il richiamo ad una fedeltà alla verità nella storia. Una fedeltà che non assicura l'ottimismo dei superficiali, ma che neppure abbandona l'uomo all'amarezza dei disperati.

Mounier parla di ottimismo tragico del cristiano: ottimismo, dato dalla persuasione che la verità è comunque destinata al trionfo; tragico perché passa attraverso una accettazione realistica dei limiti, delle

oscurità, delle contraddizioni in cui si è chiamati concretamente ad operare.

¹⁹⁴ Ibidem, 74-77.